إشكالية الجمع بين الشريعة والحقيقة عند متصوفة الأشاعرة

دراسة نقدية تحليلية لخطاب متصوفة أهل السنة

الدكتور محمد إسحاق الكنتي



WORLD ISLAMIC CALL SOCIETY
Association Mondiale de L'Appel Islamique


الدكتور محمد إسحاق
اشكالية الجمع بين الشريعة والحقيقة
تاريخ
تصوف
5
4
5



وُلد محمد إسحاق بن الداه بن سيد الأمين بن أحمد الكنتي عام 1968 في تنولّل، (ولاية تكانت)، في موريتانيا.

حصل على الثانوية العامة (شعبة الآداب المزدوجة) من ثانوية لقوارب، في الجنوب الموريتاني.

حصل على الليسانس في الآداب والتربية، قسم الفلسفة، من جامعة سبها، في ليبيا.

حصل على دبلوم الدراسات العليا، والماجستير في الفلسفة الإسلامية (تخصص التصوف)، وهي أول شهادة ماجستير، في الفلسفة، تمنحها جامعة السابع من أبريل، في الزاوية، في ليبيا.

حصل على الدكتوراه (Ph.D) في الفلسفة المعاصرة، (التخصص الدقيق: فلسفة العلوم)، وهي أول دكتوراه، في الفلسفة، تمنحها جامعة قاريونس، في ليبيا.

سيصدر له، قريباً، كتاب بعنوان: الأشعري، من الاعتزال إلى الاعتزال.

يعمل الآن أستاذاً في قسم الفلسفة، وقسم الدراسات الإسلامية، في كلية الآداب، جامعة التحدي، ليبيا.

ISBN 978-9959-28-243-9



إشكالية الجمع بين الشريعة والحقيقة

عند متصوفة الأشاعرة

(دراسة نقدية تحليلية لخطاب متصوفة أهل السنَّة)

الدكتور محمد إسحاق الكنتي



WORLD ISLAMIC CALL SOCIETY
Association Mondiale de L'Appel Islamique



إشكالية الجمع بين الشريعة والحقيقة

تأليف الدكتور/ محمد إسحاق الكنتي

الطبعة الأولى

منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية

سنة الطبع: 1378 من وفاة الرسول ﷺ «2010 مسيحي»

طريق السواني ـ طرابلس ـ الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

هاتف: 65 ـ 4808461 ـ بريد مصوّر 4800293

ص. ب: 2682 طرابلس ـ الجماهيرية العظمى

E-mail: media@islamic-call.net

www.islamic-call.net

الرقم المحلي: 2009/218/دار الكتب الوطنية بنغازي

الرقم الدولي: ردمك 9 ـ 243 ـ 28 ـ 9959 ـ ISBN 978

يقول تعالى:

﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾

صدق الله العظيم

[الزمر: 17 ـ 18]



الإهداء

إلى التي سهرت، بكل تفان وحنان، على طفولتي الأولى...

إلى روح جدتي الغالية...

خديجة بنت عبد الرحمن بن أبابك العلوي

تغمدها الله بواسع رحمته، وأسكنها فسيح جناته.

آميـــن.

المقدمة

يبدو تعدد عناصر ثقافة ما وتنوعها، عاملاً مهما في ثرائها وقدرتها على التطور... ذلك أن التفاعل بين العناصر المختلفة ينتج عناصر جديدة تمكن الثقافة من أن تظل معاصرة... لكن هذا التفاعل بين العناصر المختلفة ـ لكي يكون إيجابياً ـ ينبغي أن يتم بين عناصر مهيأة في تكوينها لذلك، أما حين يتم بين عناصر لا تبدو الصلة بينها واضحة، فقد تكون النتيجة سلبية... الاحتمال الثاني هو الذي جعلنا نتساءل عن مدى توفيق محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة في الثقافة العربية الإسلامية... فهل هناك تجانس، أو تقارب على الأقل، على مستوى المنهج والأهداف يسمح بدمج الحقيقة في الشريعة، وتأويل الشريعة في ضوء الحقيقة؟

لقد اضطلع بهذه المحاولة علمان من أعلام الفكر العربي الإسلامي (القشيري، والغزالي)، جمعا في شخصيهما بين الشريعة والحقيقة، فطمحا إلى رفع تجربتيهما الشخصيتين إلى مستوى القانون، هذه «الطفرة»، من الذاتي إلى الموضوعي، هي التي جعلتنا نتساءل عن المشروعية المعرفية التي استندت إليها محاولة الجمع هذه، وعن مدى صدق الدعوى القائلة إن «الطريقة» هي الثمرة الصالحة لعملية الإخصاب، التي أشرف عليها القشري والغزالي، بين الشريعة والحقيقة... فهل حملت الطريقة مورثات الشريعة والحقيقة، أم أنها خلق آخر، كما يحدث غالباً في عمليات الإخصاب التي يتدخل فيها الإنسان؟

مجموعة التساؤلات هذه فرضت علينا استخدام منهج جدلي، يقوم على التحليل والتركيب، ومعالجة معرفية قوامها تحليل النصوص، وتحديد

المصطلحات والمفاهيم، فخصصنا الفصل الأول، من هذا البحث، لتحديد مكونات الشريعة، والمنهج الذي تقوم عليه، والغاية التي تهدف إليها، فبدا لنا أن الشريعة تقوم على النص (= القرآن والسُّنَّة) الذي يخضع لثلاث قراءات تلتزم المنهج العقلاني (كما حدد في هذا البحث)؛ قراءة المتكلمين الهادفة إلى تحديد العلاقة بين الله والإنسان، قراءة الأصوليين التي تقعد أصول العلاقة بين الإنسان والإنسان، وقراءة الزهاد التي تنشد في النص الطمأنينة وراحة الضمير، بحيث يصبح الإنسان في توافق مع ذاته.

أما الفصل الثاني، المخصص للحقيقة الصوفية، فقد أظهر لنا أن النص لا يزال قطب الرحى، وإن اختلفت قراءته هنا عن قراءته في الشريعة. تظهر هذه القراءة على ثلاثة مستويات، قراءة تأويل تنحت معنى يختلف قليلاً أو كثيراً عن المعنى الشرعي (نسبة إلى الشريعة بصفتها منظومة فكرية)، ولكنه يحتفظ به بصفته مجازاً إلى المعنى الحقيقي الذي يؤول إليه النص، ويقصده الشارع على الحقيقة... المستوى الثاني يشطح (= يفيض) فيه المعنى عن النص، بحيث لا يمكن ربطه به إلا بتأويل مزدوج. فيتم تأويل عبارة الشطح (التي تخترق النص) لتوافق تأويل النص. هنا لم يعد ظاهر النص مجازاً إلى باطنه، كما في التأويل، وإنما أصبح تأويل النص مجازاً إلى تأويل الشطح تأويلاً حسناً، وبذلك تتسع الشقة بين الحقيقة والنص. أما المستوى الثالث (= الحلول والاتحاد) فلم تعد فيه حاجة إلى النص أصلاً، ما دام الله قد حل في الجبة؛ وهو وجميع مكونات العالم واحد...

وقد يحسن التنبيه إلى أن هذه المستويات الثلاثة لقراءة النص لا تقوم على منهج واضح، أو قواعد وأصول تم التواضع عليها بين أهل الحقيقة، وإنما هي وليدة حالات كشف وإلهام يدعي كل عارف أنه خص بها! وهو ما يظهر بشكل جلي تعارضها مع الشريعة (بصفتها منظومة فكرية عقلانية)، بل يمكن عدها الأطروحة النقيض لها...

ورغم ذلك، سيحاول شيخان، ضليعان في الشريعة «عارفان» للحقيقة،

الجمع بينهما! فرام القشيري دمج الحقيقة في الشريعة ناصحا معاصريه، من المتصوفة، بالتقيد الدقيق بظاهر الشريعة في سلوكهم اليومي، مدعياً أن تلك كانت سيرة سلفهم الصالح من شيوخ التصوف. أما الغزالي فسيجتهد في تأويل الشريعة تأويلاً صوفياً رأى فيه علم معاملة، لا نجاة للفقهاء والمتكلمين إذا لم يضربوا فيه بسهم. . .

حاول الفصل الثالث، من هذا البحث تقديم قراءة نقدية لهذه المحاولة، والتساؤل عن الأسس التي قامت عليها.

أما الفصل الأخير فقد خصص لمناقشة دعوى المتصوفة، المعتدلين، القائلة إن «الطريقة» خلاصة رشيدة للجمع بين الشريعة، مجردة من رسوم الفقهاء، والحقيقة مطهرة من أحوال الشطح، ودعاوى الحلول والاتحاد. . .

لقد كان حرصنا شديداً على التعامل مع الشريعة بصفتها منظومة فكرية، بعيداً عن جانبها العقدي والجزائي. ومن هنا كان القول: إن الحقيقة مختلفة عن الشريعة يعني حصراً أن البناء المعرفي للحقيقة (من حيث، المنهج، والمصطلحات، والمفاهيم، والغايات) يختلف جذريا عن البناء المعرفي للشريعة، ولا يتضمن هذا القول أي إدانة عقدية، ولا تترتب عليه أي فتوى فقهية. إنما يتعلق الأمر بدراسة فكرية ذات طابع فلسفي، تتساءل عن إمكانية الدمج بين منظومتين فكريتين تختلفان اختلافاً بيّناً. وأي تأويل آخر لها سيكون تأويلاً لا عقلانياً، بل عملاً غير أمين يخرج بنص «محكم» عن دلالته الراجحة.

هذا الحرص الشديد على تلافي كل ما من شأنه أن يؤدي إلى سوء الفهم، أو سوء التأويل، هو الذي جعلنا نغض الطرف عن طريقة صوفية ذات انتشار واسع، وتأثير قوي، خاصة في شمال إفريقيا؛ وغربها؛ قصدت الطريقة التيجانية. فقد جعلتني أصولي القادرية (وإن كنت لا أنتمي لأي ذوق من أذواق التصوف) أتحفظ على تناول التيجانية في دراسة نقدية لا بد لها من الخوض في مواضيع يعدها المريدون، والشيوخ، في باب (فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر!) لكن

البحث العلمي يفرض على الباحث الحصيف أن يتسلح بالفطنة، وأن يدقق في الخبر. فهذا العمل أعد أصلاً لنيل الإجازة العالية (الماجستير في الفلسفة الإسلامية) وهو ما يفرض عليه نمط معالجة معين.

فجاء العمل خلواً من أي إشارة إلى الطريقة التيجانية. وهو نقص بدا لي أن القارئ الكريم سيتفهمه، ومن ثم ربما كان أفضل من زيادة يساء فهمها . . .

المحتويات

الموضوع **الصفحة**

الفصل الأول

الشريعة

أ ـ تعريف الشريعة من خلال النص والعقل.

ب ـ علم الكلام: حدود العقل.

جـ ـ الفقه: استثمار النص.

د ـ الزهد: الانتقاء من النص.

أ تعريف الشريعة من خلال النص والعقل

غالباً ما تتجه أذهان الناس ـ عند سماع كلمة «شريعة» إلى الحلال والحرام، والأمر والنهي. وهم بذلك لا يرون من الشريعة إلا أثرها في حياتهم اليومية، وقلما يعنيهم أمر الشريعة ذاتها؛ مصادرها وكيفية بنائها.

وبخلاف ذلك، سينصب الاهتمام في هذا البحث على توضيح أمر الشريعة ذاتها، من حيث أصولها ومواد بنائها... عند العودة إلى معاجم اللغة يلاحظ أن اللفظة وردت في (لسان العرب) بدلالة «الشراع والمشرعة وهي: المواضع التي ينحدر إلى الماء منها: قال الليث: سمي ما شرع الله للعباد شريعة، من الصوم والصلاة والحج والنكاح وغيره.

والشرعة والشريعة في كلام العرب مشرعة الماء، وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس، فيشربون منها ويستقون وربما شرعوها دوابهم... والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء عدّاً لا انقطاع له، ويكون ظاهراً معيناً لا يسقى بالرشاء..»[1].

ذلك هو المعنى الذي كانت تتجه إليه أذهان الناس ـ قبل رسالة الإسلام ـ عند سماع كلمة «شريعة»، هو المعنى الذي تواضعت عليه العرب، لكن المعنى

(1) انظر: ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم ـ لسان العرب، القاهرة، دار المعارف، ط3، (د.ت)، مادة: شرع.

الاصطلاحي الذي حدث مع ظهور الإسلام صار معلماً على الكلمة حتى كاد ينسي الناس معناها الأول.

يقول الجرجاني (ت: 816هـ) في تعريفاته: «الشرع في اللغة عبارة عن البيان والإظهار، يقال شرع الله كذا، أي جعله طريقاً ومذهباً، ومنه المشروعة... الشريعة هي الإئتمار بالتزام العبودية، وقيل الشريعة هي الطريق في الدين»[1]. وورد في القاموس الفقهي: «الشريعة: الطريق... ما شرعه الله تعالى من العقائد، والأحكام... الملة والدين... الظاهر المستقيم من المذاهب..»[2].

من الواضح أن التعريف الاصطلاحي لكلمة «شريعة» ـ وإن كان نقلها من مجالها التداولي الأول (مورد الناس، ومعاطن الإبل) إلى مجال تداولي جديد (ما يرتضيه الله للناس من عقيدة وسلوك) ـ يمد بسبب إلى المعنى اللغوي الأول.

فالشريعة ـ في معناها اللغوي الأول ـ « المواضع التي ينحدر إلى الماء منها». وهي في الاصطلاح «طريقاً ومذهباً... الطريق في الدين... الطريقة». والشريعة ـ في معناها الأول ـ «لا تسميها العرب شريعة حتى يكون الماء عدّاً لا انقطاع له، ويكون ظاهراً معيناً..». وهذا الاتصال والظهور والصفاء ينتقل أيضاً إلى المعنى الاصطلاحي. فالشريعة «البيان والإظهار» و«الظاهر المستقيم من المذاهب».

ويقول القرطبي، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ﴾ [الجاثية: 18] «أي على منهاج واضح من أمر الدين يشرع بك إلى الحق»[3].

---

(1) انظر: الجرجاني، علي بن محمد ـ كتاب التعريفات ـ بيروت، مكتبة لبنان، 1969، ص: 132.

(2) انظر: أبو جيب، سعيد ـ القاموس الفقهي، دمشق، دار الفكر، ط1، 1982، ص: 193.

(3) انظر: القرطبي، محمد بن أحمد ـ الجامع لأحكام القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1 (د.ت)، المجلد 8، ص109.

ويمكن أن يذهب بالتشابه بين المعنيين (اللغوي والاصطلاحي) إلى أبعد من هذا.

فماء الشريعة، زيادة على كونه ظاهراً معيناً، «لا يسقى بالرشاء». أي أنه ورد بلا مشقة، وشرب بلا كدر.

ومن المعلوم أن شريعة الإسلام جاءت لتضع عن الناس الإصر والعنت وتميز الخبيث من الطيب.

وإذا كان هذا هو المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة «شريعة» في إطلاقها العام، فإن هذا المعنى قد امتد إلى الشريعة الإسلامية أيضاً بحيث أصبحت تعني السبيل المستقيم، سهل المرتقى، واضح المعالم، ظاهر البيان كما حدده الإسلام، فما هي أصول هذا السبيل؟

يطلق مصطلح «أصول الشريعة» ويراد بها ـ في عرف الفقهاء ـ أصول الفقه. ويطلق على «أصول الدين» ويراد بها ـ عند المتكلمين ـ تقرير العقائد والدفاع عنها[1].

وسيُطلق المصطلح ـ في هذا البحث ـ للدلالة على أصول الفقه وأصول العقائد معاً. وهذه الأصول مجتمعة يمكن ردها إلى مصدرين هما: النص والعقل، فما المفهوم منهما؟

ـ النص:

يُحيل «النص» في لسان العرب إلى معان عديدة، أولها الرفع: «النص: رفعك الشيء، نص الحديث ينصه نصاً: رفعه. وكل ما أُظهر فقد نُص. ونصت الظبية جيدها: رفعته... نصصت الشيء: ونص كل شيء: منتهاه..». وقد يراد به أيضاً الإسناد والتوقيف والتعيين واستخراج الرأي: «النص الإسناد إلى الرئيس

---

(1) انظر: ابن خلدون ـ المقدمة، بيروت، منشورات مؤسسة الأعلمي، (د.ت)، ص: 452 وما بعدها، وص: 458 وما بعدها.

الأكبر، والنص التوقيف، والنص التعيين على شيء ما... ينصهم، أي يستخرج رأيهم ويظهره؛ ومنه قول الفقهاء: نص القرآن ونص السنَّة، أي ما دل ظاهر لفظيهما عليه من الأحكام..»[1]..

يلاحظ أن المعنى الملازم لكلمة «نص» ـ رغم اختلاف المقاصد ـ هو البيان المخالف للغموض؛ فالرفع، والإسناد، والتوقيف، والتعيين، كلها وسائل إيضاح الغاية منها الظهور، والظهور من الظهيرة وهي اشتداد ضوء الشمس، وهذا المعنى هو الذي اختاره الجرجاني عند تعريفه «النص» فقال: «النص ما لا يحتمل إلا معنى واحداً قيل ما لا يحتمل التأويل». يكاد الجرجاني هنا يطابق بين معنى «النص» ومعنى «العلامة»، فيصبح النص مرادفاً للتعيين. وهذا ما يذهب إليه فعلاً حين يقول: «النص ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى في المتكلم، وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى، كما يقال أحسنوا إلى فلان الذي يفرح بفرحي ويغم بغمي، كان نصاً في بيان محبته»[2].

إذن، تطلق كلمة «نص» ويراد بها الظهور والتعيين، والتمييز، ولكن «النص» في عرف الفقهاء ـ كما يقول ابن حزم ـ «هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنَّة المستدل به على حكم الأشياء، وهو الظاهر نفسه».

ويضيف ابن حزم، (ت: 456هـ) معنى جديداً ـ لـ «النص» ـ ذا أهمية بالغة حين يقول: «وقد يسمى كل كلام كما قاله المتكلم به، نصاً»[3] ينتفي هنا شرط الظهور والتعيين والتمييز، إذ ليس كل «نص» بهذا المعنى ـ ظاهر الدلالة معين القصد...

يكتفي كاتب هذه السطور ـ في هذه المرحلة من البحث ـ بما أورده سابقاً، ويعود إلى النص ودلالته ـ في عرف الفقهاء ـ ليعرف قطبيه: القرآن والسنَّة.

---

(1) انظر: ابن منظور ـ لسان العرب، مادة (نصص).

(2) انظر: الجرجاني ـ التعريفات، ص: 260.

(3) انظر: ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري ـ الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1985، ج1، ص: 42.

ـ القرآن:

يبدو أن كلمة «قرآن» لم تكن معروفة قبل الإسلام، فكان ذلك سبب الخلاف حولها؛ هل هي مصدر مشتق من «قرأ» أم هو اسم علم على كتاب الله المنزل على محمد ﷺ؟

يقول السيوطي (ت: 911هـ): «وأما القران فاختلف فيه، فقال جماعة هو اسم علم غير مشتق، خاص بكلام الله، فهو غير مهموز، وبه قرأ ابن كثير، وهو مروي عن الشافعي؛ أخرج البيهقي والخطيب وغيرهما، عنه أنه كان يهمز قرأت، ولا يهمز القران، ويقول: القران اسم وليس بمهموز، ولم يؤخذ من قرأت، ولكنه اسم لكتاب الله، مثل التوراة والإنجيل. .»[(1)]. .

ذاك هو اختيار الفقهاء. غير أن اللغويين يميلون إلى خيار آخر يجعل «القرآن» مصدراً مشتقاً من «قرأ»، ثم نقل إلى التنزيل ليصبح اسم علم عليه. «أما لفظ القرآن: فهو في اللغة مصدر مرادف للقراءة، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ ۝ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُ﴾ [القيامة: 17، 18] ثم نقل من هذا المعنى المصدري وجعل اسما للكلام المعجز المنزل على النبي ﷺ، من باب إطلاق المصدر على مفعوله. ذلك ما نختاره استناداً إلى موارد اللغة، وقوانين الاشتقاق. .»[(2)].

ولفظ القرآن ليس هو الاسم الوحيد للكتاب المنزل على محمد ﷺ، وإن كان غلب عليه، وإنما يطلق عليه أيضا الفرقان، والكتاب، والذكر، والتنزيل. «وقد تجاوز صاحب البرهان حدود التسمية، فبلغ بها خمسة وخمسين، وأسرف غيره في ذلك حتى بلغ بها نيفا وتسعين. .»[(3)]. وسواء عد لفظ القرآن (أو القران)

---

(1) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين: الإتقان في علوم القرآن، دار التراث، القاهرة (د.ت) ج1، ص: 146.

(2) الزرقاني، محمد عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1988، ج1، ص: 16.

(3) المرجع السابق، ص: 17.

مشتقاً، أو مرتجلاً، فإنه أصبح يطلق في الاصطلاح عند الأصوليين على «اللفظ المنزل على النبي ﷺ، المنقول عنه بالتواتر، المتعبد بتلاوته..»[1]. وهو عند المتكلمين الأشاعرة «الكلام النفسي... كلام الله غير مخلوق..»[2]. وإذا كان كل فريق من الفقهاء، واللغويين، والمتكلمين، يميل إلى تعريف القرآن بالطريقة التي تتماشى مع حقله المعرفي؛ فيحاول اللغوي رد الكلمة إلى جذرها اللغوي، ويركز الفقيه على الجانب التعبدي في اللفظ فحسب، ويجتهد المتكلم في تحديد العلاقة بين اللفظ والذات الإلهية... فإن الجميع يتفقون على أن «القرآن» هو اللفظ المنزل على النبي ﷺ من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس»[3]

يتميز هذا التعريف، المتفق عليه، بأنه يحدد بداية، ونهاية النص، وهو أمر ذو أهمية بالغة، إذ يحصر القرآن في مصحف[*] عثمان المكتوب بالحرف العربي.

ومن ثم فإن الأصل الأول الذي قامت عليه الشريعة هو هذا النص بالذات، دون غيره من النصوص التي تذكرها، كما يقال، كتب التاريخ (صحف ابن مسعود، وغيره) ولم يعد لها وجود.

---

(1) المرجع السابق، ص: 22.

(2) المرجع السابق، ص: 18.

(3) المرجع السابق، ج1، ص: 19.

(*) لتحديد أصل كلمة مصحف يورد السيوطي الحكاية التالية: لما جمع أبو بكر القرآن، قال: سموه! فقال بعضهم: سموه إنجيلاً! فكرهوه. وقال بعضهم: سموه السفر! فكرهوه من يهود. فقال ابن مسعود: رأيت بالحبشة كتاباً يدعونه المصحف، فسموه به. (الإتقان، ج1، ص: 149) هذه حكاية واهية المبنى: فأهل الحبشة إما أهل كتاب، وقد كره المسلمون مواطأتهم، وإما أصحاب شرك، والمسلمون لأهل الشرك أبغض، فكيف يقلدونهم!! إنما الأقرب إلى الصواب هو المعنى اللغوي، كما ورد في لسان العرب: «المصحف (بالضم) والمصحف (بالكسر) الجامع للصحف المكتوبة بين الدفتين كأنه أصحف، قال الأزهري: إنما سمي المصحف مصحفاً لأنه أصحف، أي جعل جامعاً للصحف المكتوبة بين الدفتين» (لسان العرب، مادة: صحف).

إن هذا الاتفاق حول اللفظ، والحرص على تحديد بداية القرآن ونهايته يبين درجة وعي أصحاب كل اتجاه، وإن اختلفت مقاصدهم وأولوياتهم، للترابط العضوي بين منطوق النص ومفهومه، سيظهر هذا الترابط بشكل واضح عند ظهور علوم القرآن، «كعلم التفسير، وعلم القراءات، وعلم الرسم العثماني، وعلم إعجاز القرآن، وعلم إعراب القرآن، وعلم غريب القرآن..»[1]. فهذه العلوم كلها تدور حول منطوق اللفظ، الذي يحدد بدقة، لكي يتوصل من خلاله إلى المعنى المقصود، فالنص القرآني نص عربي أولاً وأخيراً، كما يصرح هو نفسه بذلك في أكثر من آية، ومن ثم، فإن أي محاولة للكشف عن مفهومه لا بد أن تلتزم بمنطوقه[*]. غير أن هذا المنطوق كما هي حال لسان العرب، لم يأت على وتيرة واحدة من غموض ووضوح الدلالة، بل استبان بعضه فلم يشكل على عامة العرب، وخفي بعضه حتى اختلف علماؤها في معناه، فسموا الأول محكماً لبيانه ووضوح المعنى المقصود منه، وبدا لهم الثاني متشابهاً لاحتماله أكثر من معنى، أو اضطرابهم في فهم معناه.

يقول ابن خلدون عن الآيات المحكمات إنها «المبينات الثابتة الأحكام، ولهذا قال الفقهاء في اصطلاحاتهم: المحكم المتضح المعنى. «ذاك إجماعهم على المحكم، أما حين يتعرضون للمتشابهات فإن اضطرابهم يبدو جلياً» أما المتشابه فلهم فيه عبارات، فقيل هي التي تفتقر إلى نظر وتفسير يصحح معناها

---

(1) الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص: 24.

(*) وصف القرآن بأنه عربي في اثنتي عشرة آية: في سورة يوسف، الآية 2، في سورة الرعد، الآية 37، في سورة النحل، الآية 16 في سورة طه، الآية 113، وإذا كان بعض العلماء (ابن عباس، عكرمة، أبو ميسرة التابعي، سعيد بن جبير...) يرى أن القرآن اشتمل على ألفاظ غير عربية (سندس، إستبرق، القسطاس...) فإن غيرهم من العلماء (الشافعي، أبو عبيدة، محمد بن جرير الطبري، ابن أويس، الغزالي) يذهبون إلى أنه ليس في القرآن شيء من الألفاظ العجمية، ينظر: الشوشاوي، الحسين بن علي الرجراجي: الفوائد الجميلة (على الآيات الجليلة في علوم القرآن) تحقيق الأمين عبد الحفيظ، منشورات جامعة سبها، ط1، ليبيا، ص: 100.

لتعارضها مع آية أخرى، أو مع العقل، فتخفى دلالتها وتشتبه. . . قال مجاهد وعكرمة: كل ما سوى آيات الأحكام والقصص متشابه، وعليه القاضي أبو بكر، وإمام الحرمين، وقال الثوري، والشعبي، وجماعة من علماء السلف: المتشابه ما لم يكن سبيل إلى علمه، كشروط الساعة، وأوقات الإنذارات، وحروف الهجاء في أوائل السور»[1]. ذلك هو تحديد ابن خلدون للمحكم والمتشابه، وللجرجاني اصطلاحات أخرى لا تختلف كثيراً عن اصطلاحات ابن خلدون[2].

ومهما يكن، فإن نص القرآن ـ وإن كان بلسان عربي مبين ـ لم يكن، كأي نص آخر، واضح الدلالة دائماً، وقد كان القرآن مدركاً لجوانب الغموض هذه حين ندب النبي محمداً ﷺ، إلى أن يبين للناس ما نزل إليهم[*]. فكان «نص السنَّة» الأصل الثاني من أصول الشريعة الإسلامية، فما المقصود بالسنَّة؟

ـ السـنَّة:

تشتق «السنَّة» ـ في اللغة ـ من الثلاثي: سنن. فيقال: «سنَّ الشيء يسنه سنا، فهو مسنون، وسنين، وسننه: أحده وصقله، والسنة: الوجه لصقالته وملاسته. . . وسن الله سنة بين طريقاً قويماً. . . السنَّة: السيرة حسنة كانت أو قبيحة»[3].

ينتظم هذه المعاني اللغوية الثلاثة معنى واحد هو: الظهور والتجلية: فالذي يسن الحديد يقصد إلى إظهار حده، وجلاء شفرته حتى تتميز بشكل واضح من باقي الحديد، وأظهر شيء في الإنسان وأجلاه وجهه، ولم ينزل الله الكتب، ويرسل الرسل إلا تبياناً وإظهاراً لأمره. وإلى هذا المعنى ذهب ابن حزم حين قال

---

(1) انظر: ابن خلدون، عبدالرحمن، المقدمة، ص: 44-35.

(2) انظر: الجرجاني، التعريفات، ص: 218.

(*) قال القرطبي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: 44) «في هذا الكتاب من الأحكام، والوعد والوعيد بقولك وفعلك. . . وغير ذلك مما لم يفصله» انظر: الجامع لأحكام القرآن، ج10، ص: 12.

(3) انظر: ابن منظور ـ لسان العرب، مادة، سنن.

عن السنَّة إنها: «في أصل اللغة وجه الشيء وظاهره»[1]. ذلك هو المعنى اللغوي للكلمة. فما هو معناها في الشرع؟

إذا أطلق لفظ السنَّة في الشرع فإنما يراد بها: ما أمر به رسول الله، ونهى عنه، وندب إليه قولاً وفعلاً... ولكن معنى السنَّة يختلف في اصطلاح المشترعين حسب اختلاف اختصاصاتهم وأغراضهم، فهي عند الأصوليين غيرها عند المحدثين والفقهاء..»[2]..

لا يعود الخلاف بين الفئات الثلاث إلى اختلاف السنَّة في ذاتها، وإنما إلى اختلاف مقاصدهم. فالسنَّة النبوية واحدة، ولكن المحدث يعرفها بما يناسب مجاله، وكذلك يفعل الفقيه، والأصولي. لذلك يعرف المحدّث السنَّة بأنها: «هي كل ما أثر عن الرسول ﷺ، من قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفة خُلقية أو خَلقية، أو سيرة، سواء أكان ذلك قبل البعثة؛ كتحنثه في غار حراء، أم بعدها..»[3]..

ينظر المحدّث إلى السنَّة النبوية باعتبارها «سيرة ذاتية» للنبي ﷺ، ومن ثم كان اهتمامه بالتفاصيل شديداً، فقصده هو رسم صورة واضحة دقيقة لشخصية الرسول ﷺ، بينما الفقيه ـ باعتباره مشرعاً ـ يهمه أن يحدد السنَّة ذاتها، ومن ثم أثرها في حياة الأفراد. فعرفها بأنها: «كل ما ثبت عن النبي ولم يكن من باب الفرض ولا الواجب»[4]. ففي حين يكتفي المحدّث بالآثار، لا يقنع الفقيه إلا بالثابت.

ويضيق الأصولي دائرة السنَّة أكثر من سابقيه لتتلاءم ومقاصده، فهي عنده:

---

(1) انظر: ابن حزم ـ الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص: 47.

(2) انظر: الخطيب، محمد عجاج ـ أصول الحديث، بيروت، دار الفكر، ط4، 1981، ص: 18.

(3) انظر: المرجع السابق، ص: 19.

(4) انظر: المرجع السابق، ص: 19.

«كل ما صدر عن النبي ﷺ، غير القرآن الكريم، من قول أو فعل، أو تقرير، مما يصلح أن يكون دليلاً لحكم شرعي»[1].

وبهذا أرجو أنني قد حددت بشيء من التفصيل ما يقصد بـ «النص» (القرآن والسنَّة) بصفته الأصل الأول من أصول الشريعة.

على أنه يجب التنويه إلى أن الأصوليين يقدمون نص القرآن الكريم على نص السنَّة الشريفة؛ فيعدونه المصدر الأول للتشريع الإسلامي، وهي المصدر الثاني.

وحين يُجمع ـ في هذا البحث ـ بين القرآن والسنة تحت دلالة النص فذلك لا يعني إلغاء هذه التراتبية، وإنما يعني أن الأصولي ـ عند بحثه أدلة الأحكام ـ ينحدر من نصّ «القرآن» إلى نصّ «السنَّة» قبل أن يفزع إلى رأيه واجتهاده، والأصوليون يطلقون أحياناً «النص» ويقصدون به القرآن والسنة معاً، في مثل قولهم: «لا اجتهاد مع النص»[*]، أو بعبارة أخرى: لا اجتهاد في مورد النص.

وقد يكون من المفيد، في سبيل توضيح العلاقة بين النص والعقل تحديد مفهوم العقل، مثلما تم تحديد مفهوم النص.

ـ العقل:

للعقل في الثقافة العربية الإسلامية تعريفات تختلف باختلاف الحقول المعرفية التي يوظف فيها. فهو، في اللغة، «الحجر والنهي، ضد الحمق. . . قال سيبويه: هو صفة. . . قال ابن الأنباري: رجل عاقل وهو الجامع لأمره، ورأيه، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه، وقيل: العاقل الذي يحبس نفسه

(1) انظر: الخطيب ـ أصول الحديث، المرجع السابق، ص19.

(*) قاعدة فقهية: يقصد بها أن الاجتهاد يجب أن لا يخالف نصاً صريحاً من كتاب أو سنَّة صحيحة، انظر: ابن قيم الجوزية ـ إعلام الموقعين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ج2، ص260.

ويردها عن هواها، أخذ من قولهم: قد اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام. والمعقول، العقل. يقال ما له معقول، أي عقل[1].

كما هي الحال في التعريفات اللغوية غالبا، يجد المصطلح (عقل) جذوره في البيئة التي أنتجته. فهو من عقال البعير، ومن ثم كانت الوظائف التي أسندت إليه شبيهة بوظيفة العقال، فهو حجر يحبس، ويرد، ويعتقل...

إن العربي الذي يرعى نوقه طول النهار يحتاج إلى قسط من الراحة إذا جنَّ عليه الليل. لكنه يخشى أن تسري إبله فتضل أو تفترسها الوحوش، فابتكر وسيلة تعيقها عن الحركة، وتردها عن هواها، سماها عقالاً. وأحس في نفسه توقاً إلى أمور قد تكون عاقبتها وخيمة، أو مستهجنة في العرف، فتصور لها عقالاً: «عقلاً».

لم يكن هذا المعنى قصراً على اللغة وحدها وإنما انتقل إلى مختلف التعريفات الاصطلاحية لمفهوم العقل. يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت: 415هـ): «فأما العقل فإنه يوصف بذلك لوجهين: احدهما أنه يمنع من الإقدام على ما تنزع إليه النفس من الأمور المشتهاة المقبحة في عقله، فشبه هذا العلم بعقال الناقة المانع لها عما تشتهيه من التصرف، والثاني أن معه تثبت سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال. فمن حيث اقتضى ثبات سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال شبه بعقال الناقة المقتضي لثباتها»[2].

ليست مهمة العقل، إذن، قاصرة على تقييد النفس، وإنما يقيد العلوم أيضا، فيثبتها. من هنا استعمل فعل (قيد)، الموضوع للناقة أصلاً، للدلالة على الكتابة، وهي وسيلة تثبيت العلوم. بهذا يظل فهم المتكلمين لطبيعة العقل ووظيفته، لصيقاً بمعناه اللغوي، غير أن فلاسفة الإسلام سيميلون إلى تعريف

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، مادة: عقل.

(2) القاضي عبد الجبار المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء 11، ص375 ـ 376.

اليونانيين للعقل باعتباره، كما يقول الكندي (ت: 260هـ): «جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها»[1]. هذا العقل الذي يتحدث عنه الكندي هو العقل المتكون في الثقافة اليونانية: العقل كما أنتجته الفلسفة اليونانية. لا تعني هذه الملاحظة عد الفلسفة العربية الإسلامية نقلاً حرفياً للفلسفة اليونانية، وإنما تهدف إلى توضيح أن مفهوم العقل، في الشريعة، يختلف عنه في الفلسفة.

يظهر هذا الاختلاف جلياً في قول عبد الجبار المعتزلي إن «العقل عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال، والقيام بأداء ما كلف»[2]. لم يعد العقل، كما في النص السابق، قيدا على العلوم، وإنما غدا «جملة من العلوم مخصوصة». ولم تعد وظيفته منع النفس من الإقدام على الأمور المشتهاة المقبحة، وإنما غدا شرطاً لصحة النظر والاستدلال، وأداء الفرائض... إنه عقل الفرد الذي يكتسبه بالممارسة، فيعطيه فاعلية، ويقيم عليه الحجة في نفس الوقت. وفي هذه الأحوال الثلاثة يظل العقل محمولاً على الفرد، صفة كما يقول سيبويه. أما عند الكندي، الفيلسوف، فإن ما يميز العقل هو كونه مستقلاً (جوهراً) مدركاً بذاته للأشياء بحقائقها. لا يوضع العقل، هنا، في علاقة مع الذات، ولا تسند إليه وظيفة معينة، وإنما يعرف باعتباره ذاتاً مستقلة لها خصائص ذاتية متميزة.

العقل عند الكندي مصدر للمعرفة اليقينية، بينما هو عند عبد الجبار مؤهل للنظر والاستدلال، وقد يخطئ الناظر، ويبطل الاستدلال... بهذا يتضح أن الفلاسفة والمتكلمين لا يقصدون نفس المعنى، حين يتحدثون عن العقل. وقد انحاز الفقهاء إلى المتكلمين، فلم يرتضوا تعريف الفلاسفة.

يقول أبو يعلي الحنبلي (ت: 458هـ): «العقل ليس بجوهر، ولا جسم، ولا عرض واحد، بل هو بعض العلوم الضرورية، خلافا للفلاسفة في قولهم إنه

---

(1) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني 1982، ج2، ص84.

(2) الجابري: بنية العقل العربي، ص211.

جوهر بسيط»[1]. بذلك يزكي أبو يعلي الحنبلي ما ذهب إليه عبد الجبار المعتزلي، ويعلن خلاف الفقهاء مع المعتزلة، في قولهم عن العقل: إنه «جوهر بسيط».

يؤكد ابن تيمية ممالأة الفقهاء للمتكلمين، في تحديدهم لمفهوم العقل، واختلاف الفقهاء مع الفلاسفة، فيذهب إلى أن المعنى الذي يفهمه المتكلمون من العقل مطابق لقصد الكتاب والسنَّة والإجماع، خلافاً لما يذهب إليه الفلاسفة، في صياغتهم لمفهوم العقل. يقول ابن تيمية: «إن العقل في الكتاب والسنَّة، وكلام الصحابة والأئمة، لا يراد به جوهر قائم بنفسه، باتفاق المسلمين، وإنما يراد به العقل الذي في الإنسان، الذي هو عند من يتكلم في الجوهر والعرض من قبيل الأعراض، لا من قبيل الجواهر. وهذا العقل في الأصل، مصدر عقل يعقل عقلاً»[2].

لم يرد لفظ العقل مصدرا، في القرآن ولا مرة واحدة، وإنما ورد مع مرادفاته، صفة (يعقلون، يفقهون). وكذلك في الحديث يكاد لا يوجد لفظ المصدر (عقل) في كلام النبي ﷺ في حديث صحيح[*]. يرد ابن تيمية بذلك على الذين وضعوا، أو رووا أحاديث موضوعة تمجد العقل[**].

هكذا، يتضح من هذا كله أن العقل، كما تصوره المتكلمون والفقهاء،

---

(1) أبو يعلى، محمد الحسين الحنبلي: المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان، بيروت، دار المشرق 1974، ص101 ـ 102.

(2) ابن تيمية: بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، نشره الشيخ فرج الله زكي الكردي، القاهرة مطبعة كردستان العلمية 1329 هـ، ص31 ـ 32.

(*) يورد ابن تيمية حديث: «...ما رأيت من ناقصات عقل ودين...» عاداً إياه الحديث الصحيح الوحيد الذي ورد فيه لفظ العقل مصدراً، أخرج الحديث: البخاري (كتاب الحيض: 6، كتاب الزكاة: 44) ومسلم: (الإيمان: 132)، وأصحاب السنن وابن حنبل.

(**) خصص الغزالي الباب السابع من الجزء الأول من «إحياء علوم الدين» لبيان شرف العقل وحقيقته، وأقسامه، فأورد فيه الكثير من الأحاديث الضعيفة، والموضوعة من قبيل «أول ما خلق الله العقل...»، طبعة عبد الوكيل الدروبي، دمشق، ص73.

يختلف عن العقل الذي شيده فلاسفة اليونان، وورثه عنهم متفلسفة المسلمين. لذلك، فإن العقل الذي نعده المصدر الثاني للشريعة، هو عقل المتكلمين والفقهاء حصراً. ومن ثم فلا معنى لوضعه في موازاة النص. ذلك أن النص نفسه شارك، إلى حد بعيد، في تكوين هذا العقل. فالمتكلمون والفقهاء، ومن قبلهم الكتاب والسنَّة والصحابة، عند تحديدهم لمفهوم العقل، فزعوا إلى ما تمدهم به البيئة الثقافية العربية الإسلامية. والنص أيضاً، بشقيه؛ الكتاب والسنَّة، أخذ العقل، باعتباره ملكة فردية، في حسبانه عند صياغته، باعتبار العقل شرط التكليف الشرعي.

العلاقة إذن، بين النص والعقل علاقة جدلية؛ بمعنى أن النص يؤطر العقل، بينما العقل يستثمر النص. فما هو هذا الإطار، وما هي نتائج الاستثمار؟



ب علم الكلام: حدود العقل

يُنظر إلى علم الكلام ـ في الغالب ـ باعتباره ردة فعل من علماء المسلمين على اعتراضات وتشكيك أصحاب الديانات السابقة على الإسلام الذين أسلموا، أو وقعوا تحت السيطرة السياسية للدولة العربية الإسلامية[1].

وبذلك يتم التركيز على الصراعات الدينية والاجتماعية والسياسية داخل المجتمع العربي الإسلامي لتحديد «عوامل نشأة علم الكلام»[2].

وإذا كان لهذه العوامل مجتمعة تأثير واضح في تطور علم الكلام، فإنها قد لا تكون كافية ـ وحدها ـ لتحديد نشأته.

لا مشاحة أن الإرث الثقافي للدولة الفارسية قد انتقل إلى الدولة العربية الإسلامية. ولم يكن من السهل على المسلمين الجدد أن ينسوا بسرعة العقائد والعادات الفكرية التي ورثوها عن أجدادهم. وصحيح أيضاً أن أهل الكتاب، الذين اكتفى المسلمون بإخضاعهم سياسياً وكفلوا لهم حرية معتقدهم، ظلوا يقدمون أطروحات عقدية مغايرة. لكن البنية المعرفية التي تؤطر هذه الأطروحات العقدية والاجتماعية والسياسية، تغيب عن الأذهان غالباً.

---

(1) انظر: غردييه، لويس وقنواتي، جورج ـ فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية: صبحي الصالح والأب فريد جبي، بيروت، دار العلم للملايين، ط2، 1978، ج1، ص77.

(2) انظر: عون، فيصل بدير ـ علم الكلام ومدارسه، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، القاهرة 1978 ص: 19 وما بعدها.

فلم يكن أصحاب الديانات المختلفة، والمسلمون الجدد، يعترضون على الإسلام باسم دياناتهم (= معارضة نص بنص)، وإنما كانوا ينسبون شكوكهم إلى سلطة عليا، يضفون عليها طابعاً عاماً، (= العقل). وإذا لاحظ المسلمون أن ما يعلنه المعترضون، باسم العقل، يطابق ما هو مقرر في دياناتهم فإنهم يستمدون من ذلك حجة على أن دياناتهم تطابق الناموس الكوني، بينما يخالفه الإسلام!

يضاف إلى ذلك أن علوم الرواية (= التفسير والحديث. . .) قد راجت، بل أصابها التضخم[1]. فكان لا بد أن تصبح هذه العلوم نفسها موضع تساؤل. فدعت الحاجة إلى نشوء علم دراية يضبط انفلات علم الرواية.

لقد بدأ تدوين العلم ـ حسب رواية السيوطي عن الذهبي ـ «في سنة ثلاث وأربعين ومائة» حين «شرع علماء الإسلام في هذا العصر بتدوين الحديث والفقه والتفسير. . . وكثر تدوين العلم وتبويبه. . . وقبل هذا العصر كان الناس يتكلمون من حفظهم، أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة»[2][*].

بعد عملية الجمع والتبويب هذه، كان لا بد أن تبدأ عملية النقد، ولم يكن بالإمكان ـ في عملية النقد ـ الاعتماد على الرواية، لأن الرواية ذاتها هي موضوع النقد. فكان لا بد من أداة أخرى تميز غث الرواية من سمينها. فتم بناء العقل العربي الإسلامي ليقوم بمهمة مزدوجة، مواجهة العقل الوافد، وتأسيس العقلانية العربية الإسلامية. وهكذا، فإن العوامل المعرفية ربما كان لها الدور الأساس في نشأة علم الكلام.

لقد كان علم الكلام تعييناً لحدود العقل، كما يفهم في الحضارة العربية

---

(1) انظر: ابن خلدون ـ المقدمة، ص: 439 ـ 440. وكذلك أحمد أمين، ضحى الإسلام، بيروت، دار الكتاب العربي، ط10 (د.ت)، ص152.

(2) انظر: الجابري، محمد عابد ـ تكوين العقل العربي ن بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، 1989، ص63.

(*) يحدد الغزالي بداية التدوين «بعد سنة مائة وعشرين من الهجرة» انظر: الإحياء، ج1، ص70.

الإسلامية، وقد روعي في هذا التحديد مخالفة العقل الوافد من الحضارات الأخرى.

يقول الجرجاني «الكلام علم يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد، على قانون الإسلام، والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة..»[1].

يتضح ـ هنا ـ الحرص على إعلان الاختلاف بين «العقل الكلامي» والعقل الفلسفي». فإذا كان مجال النشاط واحداً، فإن الأول يمتاز عن الثاني بالتزامه قانون الإسلام، بينما يلتزم الثاني قانون الحضارة التي تكوَّن فيها. فليس هناك عقل ينطلق من فراغ. فدعوى أن «العقل الكلامي» ظل حبيس النص، بينما كان العقل الفلسفي حراً، دعوى متهافتة، ذلك أن العقل الفلسفي هو الآخر، ظل حبيس الأطر المعرفية التي تمده بها الحضارة التي تكوَّن فيها...

ويلح الجرجاني على الطابع الإسلامي لعقلانية علم الكلام حين يقول في تعريف آخر: «علم الكلام علم باحث عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو على قاعدة الإسلام»[2].

إن الالتزام بقانون الإسلام، «والانطلاق من قاعدة الإسلام»، ليس شرطاً في الأمور الغيبية فحسب، وإنما يشمل أيضاً البحث في «دقيق الكلام»، أي الجوهر والعرض والحركة، وغيرها من حالات الجسم الطبيعي، فالبحث العقلاني في الطبيعيات سيكون هو الآخر ـ عند المتكلمين ـ على قاعدة الإسلام وحسب قانونه.

ونجد نفس الحرص على إعلان التوازي بين «العقل الكلامي» و«العقل الفلسفي» لدى الإيجي (ت: 756هـ) حين يرد سبب تسمية «علم الكلام» بهذا

---

(1) انظر: الجرجاني ـ التعريفات، ص194.

(2) انظر: المصدر السابق، ص162.

الاسم ـ بين أسباب أخرى ـ إلى أنه «بإزاء المنطق للفلاسفة»[1]، بمعنى (المدخل) إلى العلم.

ومن المعلوم أن المنطق ما هو سوى تعيين لحدود العقل، وتقرير لآلياته، فالمنطق يؤمن للفيلسوف طريقة تفكير منظمة، يأمل بها الوصول إلى نتائج سليمة، ونفس الوظيفة يؤديها علم الكلام. ولكن علم الكلام ـ في تطوره ـ لم يقتصر على هذه الوظيفة المعرفية (= تشييد العقل العربي الإسلامي)، وإنما انخرط في الصراعات السياسية بين الفرق الإسلامية المتناحرة. فأصبح عند بعضها (= الأشاعرة) يعرف بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنَّة»[2].

وهكذا، فإن الوظيفة الإيديولوجية التي تفرض منذ البداية باعتبارها السبب الرئيس في نشأة علم الكلام، لم تظهر بشكل واضح إلا في مراحله المتأخرة، حين انقسم المتكلمون إلى معتزلة وأشاعرة.

ومن الطريف أن هذا التوظيف الأيديولوجي لعلم الكلام قد رافقه تساهل في الالتزام بالمنطلقات المعرفية لعلم الكلام، «فالتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر»[3].

ولعل من خصائص الفكر الإيديولوجي توظيف مختلف النظم المعرفية للوصول إلى أهدافه، فحين كان علم الكلام يؤسس معرفياً قواعد العقلانية العربية الإسلامية، كان يحرص على انتماء نظامه المعرفي إلى الحقل الثقافي العربي الإسلامي، أما حين أصبح سلاحاً في يد فرقة، فقد أصبحت «الحجة» ضالته يأخذها من أي وجه كان.

يرجع د. بدوي انتقال علم الكلام من المعرفي إلى الأيديولوجي «إلى ما بعد

(1) انظر: الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد ـ المواقف في علم الكلام، بيروت: سلسلة مطبوعات علم الكلام، عالم الكتب (د.ت)، ص08 ـ 09.

(2) انظر ابن خلدون ـ المقدمة، ص458.

(3) المصدر نفسه، ص 466.

القرن الرابع. أما في القرون الثاني والثالث والرابع، فكان يغلب على علم الكلام البحث في فهم الإيمان، وإدراك مضمون العقيدة، وتحديد المعاني الغامضة التي وردت في الكتاب والسنَّة: الله، صفاته، القدر، العدل الإلهي، الوعد والوعيد..»[1]..

هذه الوظيفة المعرفية التي اضطلع بها أوائل المتكلمين، وظيفة من شقين، إرساء قواعد عقلية للبحث في الغيبيات في موازاة القواعد العقلية لأصحاب الديانات الأخرى، وتأسيس علم الدراية لضبط وتمحيص علم الرواية، وتشييد منهج عقلاني، «لتحديد المعاني الغامضة التي وردت في الكتاب والسنة».

هنا تكمن وظيفة معرفية أخرى لعلم الكلام، فهو حين عين حدود «العقل العربي الإسلامي»، قام في نفس الوقت بوضع منهج «عقلنة فهم النص». ذلك أن النص بشقيه (القرآن والسنَّة) قد تجاوزت فيه الرواية حدود المعقول. فأسهبت الإسرائيليات في إضفاء معنى أسطوري على قصص القرآن، وكثر الوضع في الحديث بسبب المنازعات بين الفقهاء، فجاء علم الكلام يقترح قراءة النص حسب القواعد العقلية المتعارف عليها في الثقافة العربية الإسلامية. وبذلك حدد أصلاً جديداً ـ غير الرواية ـ يتم التعامل مع النص من خلاله. من هنا عرف علم الكلام بعلم أصول الدين، وبه عرفه التوحيدي (ت: 414هـ) في نصّ طويل يظهر فيه تداخل علم الكلام والفقه، يقول: «وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل... والاعتبار فيه ينقسم بين (دقيق) ينفرد العقل به، وبين (جليل) يفزع إلى كتاب الله فيه... وبابه مجاور لباب الفقه، والكلام فيهما مشترك، وإن كان بينهما انفصال وتباين، فإن الشركة بينهما واقعة، والأدلة فيهما متضارعة..»[2].

(1) انظر: بدوي، عبد الرحمن ـ مذاهب الإسلاميين، بيروت، دار العلم للملايين، ط3، 1983، ج 1، ص14.

(2) انظر: التوحيدي، أبو حيان ـ ثمرات العلوم، مطبوع مع كتاب الأدب والإنشاء في الصداقة والصديق، المطبعة المشرقية، مصر، 1323هـ، ص192 ـ 193. نقلاً عن: بدوي ـ مذاهب الإسلاميين، ج1، ص13.

يبدو النفَس المعرفي المعتزلي واضحاً في هذا التعريف (قارن تعريف ابن خلدون الأشعري الأيديولوجي)، فهو لا يتحدث عن دفاع عن عقائد مقررة، ولا عن جدال مع فرق منحرفة، وإنما يتحدث عن نظر يدور على محض العقل، فلا وجود لخصم تقام عليه الحجة، وإنما الغرض بناء علم وتعبيد منهج للبحث.

وحين يربط التوحيدي علم الكلام بالفقه، فإنما يؤكد على أن «عوامل نشأة علم الكلام» كانت في الأساس معرفية، أملاها التطور العلمي للحضارة العربية الإسلامية. ذلك أن الفقه ـ وأصوله ـ علم عربي محض، ابتكره علماء الإسلام استجابة لحاجات التمدن والحضارة الناشئة. وقد كان للمتكلين دور بارز في تأسيس الفقه وأصوله(*).

إن أهمية نص التوحيدي ـ بالنسبة لهذا البحث ـ تكمن في تأكيده على اشتراك قطبي الشريعة (= علم الكلام والفقه) في تبني المنهج العقلاني، إذ «الكلام فيهما مشترك»... و«الشركة بينهما واقعة، والأدلة فيهما متضارعة».

وإذا كان المتكلمون قد أرسوا قواعد العقلانية العربية الإسلامية فيما يتعلق بالعقيدة، واقترحوا فهماً عقلانياً للنص بعيداً عن خرافات الجاهلية والإسرائيليات، فشيدوا بذلك علم أصول الدين، فإن الفقهاء ـ معتمدين ذات المنهج العقلاني ـ سيبتكرون «علم أصول الفقه» لتعيين حدود الاجتهاد، واقتراح طريقة لاستنباط الأحكام من النص.

لقد كان علم الكلام محاولة لتحديد العلاقة بين الله والعالم عن طريق «عقلنة فهم النص» بينما سيكون «علم أصول الفقه» محاولة لإرساء قواعد العلاقة بين الإنسان والإنسان عن طريق «استثمار النص» فكيف ستتم عملية الاستثمار هذه؟

(*) ينسب الجاحظ إلى واصل بن عطاء أنه «أول من قال: الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجمع عليه، وحجة عقل أو إجماع من الأمة...» وهذه هي أصول الفقه التي سيفصل الشافعي القول فيها في كتابه: «الرسالة». انظر: د. النشار، علي سامي ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف ط8، ج1، ص395 ـ 396.



أصول الفقه: استثمار النص

كانت الأحكام الشرعية تؤخذ من الكتاب والسنَّة في حياة الرسول ﷺ، وكثيراً ما سئل فتوقف انتظاراً للوحي(*). إلا أنه لم يقبض إلا بعد أن أقر الاجتهاد في أمته من بعده؛ هذا إذا صح الحديث الذي يروى عن معاذ بن جبل (ت18هـ أو 17هـ) حين بعثه إلى اليمن قاضياً «فقال: كيف تقضي؟ قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنَّة رسول الله. قال: فإن لم يكن في سنَّة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي، قال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله»[1].

يحصر هذا الحديث مصادر الأحكام في ثلاثة على الترتيب، إن لم يجد القاضي الحكم في أولها عدل إلى الثاني، ولا تكمن أهمية الحديث في أنه يقر الاجتهاد مصدراً من مصادر التشريع فقط، وإنما تكمن أهميته في أن هذا الإقرار جاء باجتهاد. بمعنى أن النبي ﷺ أقر اجتهاد معاذ في أنه إذا لم يكن الحكم في النص اجتهد. فالاجتهاد إذن جاء باجتهاد ولم يأت بنص، وهو أبلغ في الركون إلى حكم العقل إذا استجدت أمور لم يحط بها النص. وعدم إحاطة النص بالمستجدات يفهم من سياق الحديث. فكأن النبي ﷺ ينبه معاذاً إلى أنه قد يواجه

(*) سكت عن حكم اللعان حتى نزل به الوحي، كذلك الشأن في الآيات التي تبدأ بـ ﴿يَسْـَٔلُونَكَ﴾ مثل قوله ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ (البقرة: 219).

(1) انظر الترمذي ـ صحيح الترمذي، بيروت، دار الكتاب العربي، (د.ت)، ج6، ص69.

قضايا ليس في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ حكمها.

ويرد نص الحديث بمنطوق آخر عند أبي داود (ت: 275هـ) حين يقول: «إن رسول الله لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال فبسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله، ولا في كتاب الله؟ قال: اجتهد رأي ولا آلو. فضرب رسول الله صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله»[1].

يلاحظ أنه قال في هذا النص: «فإن لم تجد» بدل «فإن لم يكن» في النص السابق. في النص الأول، يجتهد معاذ حين لا يكون الحكم في كتاب الله ولا في سنة رسوله (بمعنى منصوصاً عليه)، وفي هذا النص، يجتهد معاذ حين يبحث عن الحكم في الكتاب والسنة ولا يجده، وقد يكون الحكم موجوداً في النص، إلا أن المجتهد لم يهتد إليه.

هذه الصيغة الأخيرة هي التي سيبنى الفقه ويتطور على أساسها فسيكون هناك فقهاء يجدون ـ غالباً ـ الحكم في كتاب الله أو في سنَّة رسوله (= أصحاب الحديث)[*]، وآخرون يجدونه أحياناً (= أصحاب الرأي)[**]. لكن قد يكون من المفيد تعريف الفقه أولاً.

---

(1) انظر: أبو داود ـ سنن أبي داود، تحقيق، محمد محي الدين عبد المجيد، بيروت: المكتبة العصرية (د.ت)، ج3، كتاب الاقضية، ص303.

(*) أصحاب الحديث هم أهل الحجاز، أصحاب مالك بن أنس، وأصحاب الشافعي، والثوري، وأحمد ابن حنبل، وداود الظاهري. إنما سموا أصحاب الحديث لأن عنايتهم بتحصيل الأحاديث ونقل الأخبار، وبناء الأحكام على النصوص، ولا يرجعون إلى القياس الجلي والخفي ما وجدوا خبراً أو أثراً.

(**) أصحاب الرأي هم أهل العراق، أصحاب أبي حنيفة، وإنما سموا أصحاب الرأي، لأن عنايتهم بتحصيل وجه من القياس، والمعنى المستنبط من الأحكام، وبناء الحوادث عليها، وربما يقدمون القياس الجلي على آحاد الأخبار. انظر: الشهرستاني ـ الملل والنحل، تحقيق، أحمد فهمي محمد، بيروت دار الكتب العلمية، ط1، 1990، ج1، ص217 ـ 220.

للفقه معنيان: «لغوي واصطلاحي. أما معناه في اللغة، فإنه يطلق على معان ثلاثة، أحدها: فهم غرض المتكلم من كلامه، ثانيها: فهم الأشياء الدقيقة، ثالثها، هو الفهم مطلقاً، وهذا هو الراجح، أما الفقه اصطلاحاً فهو العلم بالأحكام الشرعية العلمية المكتسب من أدلتها التفصيلية»[1].

الفقه إذن، في معناه اللغوي هو إعمال الفكر والتفتيش عن المعاني الدقيقة، بمعنى أنه جهد إنساني، ولكن هذا التفتيش عن المعاني يتم بمنهج محدد، فإذا كان الفقه هو الفهم (في التعريف اللغوي)، فإن الفهم حسب هذا التعريف أيضاً نشاط عقلي «فهمت الشيء: عقلته وعرفته» (لسان العرب، مادة: فهم). وحين ينتقل التعريف من المستوى اللغوي إلى الدلالة الاصطلاحية، يصبح الفقه «هو العلم بالأحكام الشرعية»، وبذلك تستمر سيادة المنهج العقلاني.

ويلاحظ أن التعريف قيَّد الأحكام الشرعية بـ «العملية» لإخراج العقائد التي يختص بها علم الكلام، إلا أن هذا القيد «اصطلاح متأخر، فقد كان الفقه يطلق على ما يشمل العلم بجميع الأحكام الشرعية بأنواعها الثلاثة، ولذلك عرفه أبو حنيفة بأنه «معرفة النفس مالها وما عليها، أي كل مالها مما ينفعها، وكل ما عليها مما يضرها»[2]. يوغل الإمام أبو حنيفة (ت: 150هـ) في التعميم حين يجعل الفقه معرفة تشمل جميع جوانب النفس البشرية. فهو يعد كل معرفة، تجلب خيراً أو تدفع شراً، فقهاً! وبذلك يستحضر التعريف اللغوي لكلمة «فقه» الذي يجعلها مرادفة للفهم مطلقاً.

هذا التعميم ربما يعود إلى أن العلوم العربية الإسلامية بدأت متداخلة، فقد كان المحدث فقيهاً، والفقيه متكلماً، والإخباري لغوياً... ولم يحدث التخصص

---

(1) انظر: إسماعيل، شعبان محمد ـ أصول الفقه، الرياض، دار المريخ، ط1، 1981، ص10.

(2) انظر: شلبي، محمد مصطفى ـ أصول الفقه الإسلامي، بيروت، دار النهضة العربية، ط3، 1982، ج1، ص9.

إلا مع بداية عصر التدوين، حين بدأ تصنيف العلم وتبويبه، فاختص الفقه بالعلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية.

وهذا القيد الأخير «المكتسب» وضع «ليخرج العلم بالأحكام غير المكتسب»، كعلم الله تعالى، وعلم جبريل عليه السلام، وعلم النبي بهذه الأحكام «فإن شيئاً من ذلك لا يسمى فقهاً في الاصطلاح». ويتضح مدلول هذا القيد إذا علم أن أصل «اكتسب» في اللغة هو: تصرف واجتهد (لسان العرب، مادة: كسب). وعلم الله وجبريل والرسول ليس من هذا الباب. «وأما ما حصل له باجتهاد فإنه علم مكتسب يوصف بأنه فقه»[1]. وبذلك يكون الفقه هو استنباط الأحكام من «أدلتها التفصيلية»[*]. وبهذا المعنى فهمه أبو حنيفة حين قال عن فقهه: «علمنا هذا رأي وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن قدر على غير ذلك، فله ما رأى، ولنا ما رأيناه»[2].

وبذلك فتح أبو حنيفة[**] الباب واسعاً أمام اكتفاء كل ذي رأي برأيه، حيث يصبح كل اجتهاد «صحيحاً» شريطة أن يكون صاحبه قد بلغ مرحلة (الاجتهاد) الذي يقصده أبو حنيفة.

لقد أطلق أبو حنيفة العنان للرأي (= العقل)، معترفاً في نفس الوقت بآراء

---

(1) انظر: المرجع السابق، ج1، ص9.

(*) أدلة الأحكام نوعان: ما يدل على شرعيتها (= الكتاب والسنَّة والإجماع والقياس الصحيح، والاستدلال المعتبر)، والثاني ما يدل على وقوعها مستندة إلى أسبابها.
انظر: ابن عبد السلام، عبد العزيز ـ قواعد الأحكام ـ راجعه «طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، دار المشرق للطباعة 1968، ج2، ص48.

(2) انظر: الشهرستاني ـ الملل والنحل، ج1، ص220.

(**) تلمذ أبو حنيفة على يد الإمام جعفر الصادق، (ت: 148هـ) وهو صاحب مدرسة فقهية عقلانية مشهورة، فلعله استفاد منه بعض آرائه الفقهية. لكن المذهب الحنفي بعد موت صاحبه لم يلتزم بقاعدة الاجتهاد إلا شكلاً، بينما بقي الاجتهاد مفتوحاً في مدرسة الإمام جعفر الصادق وحتى يوم الناس هذا.

(= عقول) الآخرين، دون أن تكون ملزمة له. هذا الاعتداد بالرأي مع عدم تقعيده، سيولد ردة فعل معاكسة، عند بعض الفقهاء ـ تقف عند حدود النص وتتحفظ كثيراً من القول بالرأي، إلا أن الواقفين عند حدود النص قد ذهبوا في جمودهم عليه، مذهب أصحاب الرأي في اعتدادهم به. فغدا الفقه ميدان سجال ـ غير محدد الأبعاد ـ بين المدرستين. فكان لا بد من إيجاد أصول تعقل الرأي وتقنن النظر في النص، فنشأ علم «أصول» الفقه.

ذاك هو معنى كلمة فقه (لغة واصطلاحاً)، ولعل من المفيد دراسة المقصود من مصطلح «الأصول» في اللغة والاصطلاح. «الأصل في اللغة يطلق على عدة معان أحدها: ما يبنى عليه غيره. ثانيها المحتاج إليه. ثالثها: ما يستند تحقق الشيء إليه. رابعها: ما منه الشيء. خامسها: منشأ الشيء[1].

هذه معانٍ خمسة تشترك في معنى واحد: التأسيس. وهذا المعنى يفيد علاقة بين طرفين يكون أحدهما تابعاً للثاني، ومرتبطاً به ارتباطاً ضرورياً. فحين تقول «الأصل» فإنك تشير إلى شيء ما يعد فرعاً لما فرض أصلاً. بمعنى أن كلمة «أصل»، «أصول»، تحدد علاقة أكثر من كونها تشير إلى شيء ما.

هذا في اللغة. «أما في الإصطلاح فيطلق «الأصل» على معانٍ أربعة: أحدها الدليل، كقولهم: أصل هذه المسألة الكتاب والسنة، أي دليلها. الثاني: الرجحان. كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة، أي الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز. الثالث: القاعدة المستمرة، كقولهم: إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل. الرابع: الصورة المقيس عليها»[2].

يلاحظ هنا أنه ـ حين تم الانتقال من مجال اللغة العام إلى مجال الاصطلاح الخاص (= مجال الفقه) ـ تم تحديد الأصل انطلاقاً من المنهج.

---

(1) انظر: إسماعيل، شعبان محمد ـ أصول الفقه، ص10.

(2) انظر: المرجع السابق، ص10.

فالأصل هو: الدليل، الرجحان، القاعدة المستمرة، الصورة المقيس عليها. وكل هذه المصطلحات ـ التي وضعت مرادفة للأصل ـ وليدة نشاط عقلي.

فالعقل هو الذي يبحث عن الدليل، وهو الذي يرجح، وهو الذي يقعِّد، وهو الذي يقيس، وبذلك فإن الأصول (= الأسس، القواعد) التي سيقام عليها الفقه، ستحدد بمنهج العقلانية في الإسلام.

بمعنى أن الأصوليين سيبحثون عن نقاط الالتقاء بين أهل الرأي، وأهل الحديث لجعلها أصولاً يشاد عليها الفقه.

إن المهمة الأولى لأصول الفقه هي تحديد منهج واضح يمكن الفقهاء من استنباط الأحكام من النصوص، وبذلك فهو عملية تنظيمية لطرق الفقه التي كانت متشعبة. عملية التنظيم هذه ستبدأ «في أواخر القرن الثاني الهجري، حيث ظهر كتاب الإمام أبي عبدالله محمد بن إدريس الشافعي، المسمى (الرسالة)»[1].

في هذا الكتاب يحدد الشافعي أصول الفقه بمنهج يجمع فيه بين مدرستي الرأي والحديث. غير أن الإجماع لم ينعقد على أن «رسالة» الشافعي كانت أول مؤلف في أصول الفقه. فقد ذهب الشيعة الإمامية إلى أن «أول من دوَّن علم الأصول هو الإمام محمد الباقر بن علي زين العابدين المتوفى سنة 114هـ (أو 113هـ)، وجاء من بعده ابنه الإمام جعفر الصادق المتوفى في سنة 148هـ»[2] الذي شاد الفقه الجعفري نسبة إليه.

ومهما يكن من أمر بداية التأليف في أصول الفقه (مع الشافعي، أو عند أئمة الشيعة)، فإن المنهج الذي أقامه الشافعي ساد التأليف في أصول الفقه من بعده.

وقد اتجهت الدراسة في أصول الفقه بعد الشافعي اتجاهين مختلفين:

---

(1) انظر: المرجع السابق، ص20.

(2) انظر: المرجع السابق، ص29.

«اتجاه متأثر بالفروع الفقهية، ويتجه لخدمتها، وتتميز هذه الطريقة بأنها تقرر القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل من الفروع الفقهية، حتى إذا وجدوا قاعدة تتعارض مع بعض الفروع المقررة في المذهب عمدوا إلى تعديلها بما يتفق والفروع الفقهية، ولذا سميت هذه الطريقة بطريقة الفقهاء، وعلى ذلك الحنفية»[1].

في هذه الطريقة العملية تتبع أصول الفقه فروعه، مما يسمح بمرونة أكثر في تأصيل الأصول. لكنه، في نفس الوقت، يؤدي إلى تعدد الأصول بتعدد الفروع، بحيث يصبح لكل فرع أصل خاص به. وبذلك، فإن الفروع لا تتبع الأصول إلا بطريق رجعي. وفي الحقيقة، فإن الأصول في هذه الطريقة ـ هي التي تتبع الفروع.

وبخلاف طريقة الفقهاء، تتجه الطريقة النظرية إلى تقرير الأصول أولاً، دون تأثر بفروع الفقه. فالاتجاه النظري في أصول الفقه «لا يتأثر بفروع الفقه، وإنما كان يهتم أصحاب هذا الاتجاه بتحرير المسائل، وتقرير القواعد على المبادئ المنطقية وإقامة الأدلة عليها مجردة عن الفروع الفقهية، شأنهم في ذلك شأن علماء الكلام، ولذا سميت طريقتهم بطريقة «المتكلمين» ولا يحسنها إلا من أتقن المنطق، والبحث والمناظرة، وعلى ذلك جمهور الفقهاء[2].

هذا الاتجاه النظري في أصول الفقه، المرتبط بالمنطق وعلم الكلام (وهو الاتجاه الذي شاده الشافعي) هو الذي كتبت له السيادة في أصول الفقه.

إن تسمية هذا الاتجاه «بطريقة المتكلمين» يشير إلى مدى التداخل بين علم الكلام وأصول الفقه، ومن ثم فإن المنهج فيهما سيكون واحداً. ولا أدل على

(1) انظر: المرجع السابق، ص31.

(2) انظر: المرجع السابق، ص31.
وانظر أيضاً: ابن خلدون، ص455.

ذلك من أن جل أئمة التأليف في أصول الفقه ـ بعد الشافعي ـ من المتكلمين[1].

لقد تم بناء المنهج العقلاني في علم الكلام، فمهدت سبله، وحددت أبعاده، وأصبحت هناك عقلانية عربية إسلامية آن لها أن تكون منتجة. وستجد أسمى تعبير عنها في أصول الفقه الذي يقيم علاقة جدلية بين قطبي الشريعة: النص والعقل. لهذا كان علم أصول الفقه، في نظر الغزالي من أشرف العلوم حيث يقول: وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، وأصطحب فيه الرأي والشرع. وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد..»[2].

تبدو العلاقة الجدلية واضحة بين العقل والنص في علم أصول الفقه (مثله في ذلك مثل علم الكلام) فهو «يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل». فالنص عقال العقل، والعقل مشرعة لفهم النص.

بمعنى أن النص قيد رشيد يحمي العقل من الوقوع في المتناقضات (= علم الكلام)، بينما العقل هو السبيل القويم لفهم النص، جلاء غموضه، كما يلاحظ من التشابه في الضرورات التي أدت إلى نشوء كلا العلمين. فقد نشأ علم الكلام استجابة لما فرض تعارضا بين عقل وافد ونص عربي إسلامي. ونشأ علم أصول الفقه للتوفيق بين اتجاهين اختلفا حول أقوم المسالك لاستثمار هذا النص. فجاء علم أصول الفقه يحدد قواعد هذا الاستثمار: «جملة الأصول تدور على أربعة أقطاب. القطب الأول: في الأحكام؛ والبداءة بها أولى، لأنها الثمرة المطلوبة. القطب الثاني: في الأدلة، وهي الكتاب والسنة والإجماع، وبها التثنية، إذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة، لا أهم من معرفة المثمر. القطب الثالث: في طريق

---

(1) انظر: ابن خلدون ـ المقدمة، ص455.

(2) انظر: الغزالي ـ المستصفى من علم الأصول، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2 (د.ت) ج1، ص03.

الاستثمار، وهو وجوه دلالة الأدلة، وهي أربعة: دلالة بالمنظوم، ودلالة بالمفهوم، ودلالة بالضرورة والاقتضاء، ودلالة بالمعنى المعقول. القطب الرابع: في المستثمر، وهو المجتهد. .»[1]..

ما يهمنا من هذا كله هو: «طريق الاستثمار»، إذ هو المنهج الذي تقوم عليه أصول الفقه، وهو منهج عقلاني بامتياز. ذلك أن الدلالات التي عددها الغزالي، تعود إلى بنية اللغة، والنشاط العقلي لفهم هذه البنية، وهذه البنية بالذات، بنية عقلانية، فأدلة علم الأصول تستمد من طريقين لا ثالث لهما: دلالة الألفاظ العربية، والفهم العقلاني للكلام المركب من تلك الألفاظ (= علم الكلام).

إن استثمار النص ليس فعلاً عقلانياً حراً، وإنما هو مشروط بالمعرفة الدقيقة للغة النص، وأساليب التعبير فيها، وأوجه دلالة الألفاظ، لهذا اشترط، في المستثمر، «معرفة اللغة، والنحو، على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب»[2]. يفصل لنا الآمدي (ت: 631هـ) طريقة استثمار النص بشكل واضح حين يقول: «وأما ما كان منه استمداده (أصول الفقه)، فعلم الكلام، والعربية، والأحكام الشرعية»[3]. فعلم الكلام هو منهج الاستثمار، واللغة العربية، والأحكام الشرعية هما الموضوع الذي سيطبق عليه هذا المنهج.

لقد بدأت معالم الشريعة تتحدد: نص يعين حدود العقل، ويسهم في تكوينه، وعقل ينشئ منهجا للتعامل مع النص، بتقديم فهم عقلاني له. وبذلك أنتجت العلاقة الجدلية بين قطبي الشريعة (النص، والعقل) علمين (علم الكلام، وعلم أصول الفقه) تضافرا لتحديد العلاقة بين الله والإنسان، وبين الإنسان

---

(1) المصدر السابق، ج1، ص08.

(2) المصدر السابق، ج2، ص251.

(3) الآمدي، سيف الدين، على بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، طبعه الشيخ إبراهيم العجوز، بيروت، دار الكتب العالمية، ط1، 1985، ج1، ص09.

والإنسان. لكن هاتين العلاقتين، رغم أهميتهما القصوى، لم تكونا كفيلتين بتلبية حاجات الإنسان كافة.

فإذا كانت العلاقة مع الله تحدد العقيدة، والعلاقة مع الآخر تقيم أسس علاقة اجتماعية سليمة، فإن علاقة الإنسان بذاته لا تقل عن ذلك أهمية، إذ هي مجلبة للاطمئنان الروحي والشعور بالرضى عن الذات والتوافق النفسي.

ولم يكن النص ذا توجه خارجي، كقانون جاف، وإنما عمل، في مواطن عديدة، على تربية الأفراد، وتوفير غذاء روحي لهم.

لقد أراد النص بناء الفرد أولاً (= القرآن المكي في غالبيته)، ومن ثم بناء المجتمع (القرآن المدني إجمالاً)، وهناك أفراد مرهفو الإحساس انتقوا من النص هذا الجانب الروحي، الذي رسم صورة مثلى للمؤمن، وزهدوا (بالمعنى الذي سيحدد في هذا البحث) فيما سواه. وبذلك نشأ الزهد، تعبيراً عن حالات فردية ذات منحى عملي...



الزهـد:
الانتقاء من النص

الزهد والزهادة ـ في لغة العرب ـ «ضد الرغبة والحرص على الدنيا، والزهادة في الأشياء كلها: ضد الرغبة... يقال زهد في الشيء وعن الشيء، وفلان يتزهد أي يتعبد..»[1]..

يوضع الزهد إذن ـ في لسان العرب ـ نقيضاً للرغبة، وإذا علمنا أن الرغبة هي «الضراعة والمسألة»، وأنها «كثرة السؤال وقلة العفة... والحرص على الجمع، مع منع الحق»[2]، علمنا أن الزهد لا يعني الترك مطلقاً والتخلي بتاتاً؛ وإنما يعني الابتعاد عن الصفات الذميمة المرادفة للرغبة.

وإذا أضيف الزهد إلى الدنيا، لم يقصد به ـ لغة ـ تركها بتاتاً، والفرار منها، وتطليقها، وإنما يقصد به عدم طلبها من أوجه لا تليق؛ كالضراعة والمسألة، وقلة العفة، والحرص على الجمع مع منع الحق. هذا المعنى هو الذي نجده في التعريفات الاصطلاحية للزهد. فقد عرفه سفيان الثوري (ت: 161هـ) بأنه «قصر الأمل، ليس بأكل الغليظ، ولا لبس العباء»[3]. فقصر الأمل ضد «الحرص على الجمع». لأن من علم أن الدنيا فانية، وأن أجله يتربص به، لم

(1) انظر: ابن منظور، لسان العرب، (مادة: زهد).

(2) انظر: المصدر السابق، (مادة: رغب).

(3) انظر: ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين، القاهرة، دار الحديث، ط1 1983، ج2، ص11.

يكن حريصاً على جمع ما يعلم أنه مورثه! ويلاحظ الثوري أن الزهد ـ مع ذلك ـ ليس الإمعان في التقشف، والتفنن في سوء المأكل والملبس.

وقد أكد الزهري (ت: 124هـ) على نفس المعنى حين سئل عن الزهد، فقال: «أما إنه ليس تشعيث اللمة، ولا قشف الهيئة، ولكنه صرف النفس عن الشهوة»[1].

إن الزهد هو التوسط في طلب الدنيا بين الرغبة والإعراض. ويلاحظ في هذين التعريفين الحرص على ذم التفريط في الدنيا كرد فعل على الإفراط فيها. فإذا كان قوم قد جعلوا همهم جمع الدنيا والاستزادة من ملذاتها، فإن الزهد ليس التطرف في مناقضة هؤلاء، وإنما هو الثبات على الطريق الوسط الذي حادوا عنه. هذا الطريق الوسط يتلخص في: «أن لا يغلب الحرام صبرك، ولا الحلال شكرك»[2]. بأن لا تطلبها من أي وجه كان، وإن شحت عليك، وأن تؤدي حقها إذا فتحت عليك أبوابها.

وكل هذه المعاني مستقاة من الحديث المنسوب إلى النبي، حين سئل عن: «ما هو الزهد في الدنيا؟ قال: أما إنه ما هو بتحريم الحلال، ولا إضاعة المال، ولكن الزهد في الدنيا أن تكون بما في يد الله أغنى منك عما في يدك»[3]. هنا

(1) انظر: ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين وآخرون، بيروت: دار الأندلس، ط1، 1988، ج2، ص345.

(2) انظر: المصدر السابق، ج2، ص345.

(3) ورد هذا النص في العقد الفريد لابن عبد ربه، ج2، ص345. لكن محققي الكتاب (أحمد أمين وآخرون) لم يخرجوا الحديث. وبالعودة إلى مصادر الحديث وجدنا نصاً قريباً من هذا النص، أخرجه الترمذي، في باب ما جاء في الزهادة في الدنيا، حديث رقم 2262، عن أبي ذر عن النبي ﷺ، قال: الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال ولا إضاعة المال. ولكن الزهادة في الدنيا أن لا تكون بما في يديك أوثق مما في يدي الله. وأن تكون في ثواب المصيبة، إذا أنت أصبت بها، أرغب فيها لو أنها بقيت لك. وكذلك أخرجه ابن ماجه في باب الزهد في الدنيا تحت رقم 4090 وأخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، تحت رقم 8183 بلفظ مقارب، عن أبي الدرداء.

يظهر الفرق جليا بين الزهد والرهبنة. فإذا كان الراهب يهتم بالمظاهر، ويهرب من الدنيا في صورتها الحسية، فإن الزاهد ينزلها منزلتها اللائقة، باعتبارها فضلاً من الله، وما عند الله خير.

لقد نشأ الزهد لدى أفراد أنكروا ما تنافس فيه المسلمون من رغد العيش، وجمع الثروة في خلافة الراشد عثمان (قتل سنة: 35هـ) فكان أبو ذر الغفاري (ت: 22هـ) يدعو إلى الإنفاق، ويحذر الناس من الترف، واكتناز الثروة. ولما اشتعلت الفتنة اعتزل نفر من الصحابة الناس، ولزموا بيوتهم، وقد يعدون السلف الأول للزهاد الذين سيشتهرون في العصر الأموي. وهكذا، فإن الزهاد الأوائل قد هالهم التطور السريع للمجتمع الإسلامي، من مجتمع متماسك يسوده التكافل الاجتماعي، إلى مجتمع يعج بالفتن، ويتفشى فيه الترف. فاختاروا لأنفسهم ما عدوه الأحوط باعتزال الفتن، والحفاظ على المستوى الاقتصادي الذي كان سائداً أيام النبي ﷺ، وخليفتيه. وبالتالي، فإن زهدهم ليس زهدا في الدنيا على الإطلاق، وإنما هو زهد في جاه لا يدرك إلا بفتنة، ومال تخالطه شبهة.

لقد وجدوا في القرآن آيات كثيرة تحذر المؤمنين من الركون إلى الدنيا، والإخلاد إلى نعيمها[*]، ففهموها حق فهمها، إذ لم يذهبوا بها إلى حد الدعوة إلى الفرار من الدنيا. لكن الزهاد بعدهم سيذهبون هذا المذهب «إذ الزهد (عندهم) لا يكون إلا على ترك الحلال المحض، والحلال المحض لا نعرفه اليوم (= الدولة الأموية)، وإنما الدنيا حلال وحرام، وشبهات، فالحلال حساب والحرام عذاب، والشبهات عتاب، فأنزل الدنيا منزلة الميتة خذ منها ما يقيمك..»[1].

لقد غدا الزهد زهيداً، حين أصبح «ترك الحلال المحض». فإذا كان الحلال قد شابته الشبهات، بل اختلط بالحرام، فإن ذلك لا يسوغ حمل الدنيا

(*) من هذه الآيات، على سبيل المثال: الحديد 19، يونس 7 ـ 8، النازعات 37 ـ 40، الأعلى 14 ـ 17، التوبة 112.

(1) ابن قتيبة: عيون الأخبار، بيروت، دار الكتاب العربي، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية لسنة 1343هـ، 1925، ج2، ص356 ـ 357.

على الميتة؛ لأن الأصل في الدنيا الحلية، والأصل في الميتة الحرمة. وإذا كان هذا الزاهد يدعو إلى الأخذ من الميتة ما يقيم الأود، فعلى أي أصل يؤخذ، ما دام «الحلال حساب، والحرام عذاب، والشبهات عتاب»؟

هذه المبالغة في الفرار من الدنيا، والتحلي بزي الرهبان، ستجعل الزهاد عرضة لانتقادات لاذعة من الحسن البصري (ت: 110هـ)، أحد أشهر الزهاد، وأحفظهم لحدود الشرع. ينسب إليه الجاحظ (ت: 255هـ) أنه قال: «إن قوماً جعلوا تواضعهم في ثيابهم، وكبرهم في صدورهم، حتى لصاحب المدرعة، بمدرعته أشد فرحا من صاحب المطرف بمطرفه[*]»[1].

ذلك أن الزهد ليس هيئة مخصوصة يتميز بها الزاهد عن غيره من المسلمين، فتجعله شبيهاً بأصحاب ملة غير ملة الإسلام[**]. من هنا ذهب ابن المبارك (ت: 181هـ) إلى أن «أفضل الزهد أخفاه»[2]. غير أن الانتقادات، والتنبيهات، لم تمنع الزهاد من السير حثيثاً في اتجاه «الفرار من الدنيا»[3]، بل إن التنافس فيه بين زهاد البصرة، وزهاد الكوفة زاد بالطراد. وقد جمعت هؤلاء الزهاد، على اختلاف مواطنهم، ومشاربهم، ثلاث خصال:

(*) الدراعة، والمدرعة: ضرب من الثياب التي تلبس، وقيل جبة مشقوقة المقدم. والمدرعة: ضرب آخر، ولا تكون إلا من الصوف خاصة. لسان العرب، مادة: درع.
المطرف، والمطرف: واحد المطارف وهي أردية من خز مربعة لها أعلام، وقيل: ثوب مربع من خز له أعلام، المطرف من الثياب ما جعل في طرفيه علمان. لسان العرب، مادة: طرف.

(1) الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون ن القاهرة، مكتبة الخانجي، ط5، 1985، ج3، ص153.

(**) ابن قتيبة: عيون الأخبار، ج2، ص372.

(2) الجاحظ: البيان والتبيين، ج3، ص168.

(3) جولدزيهر، أجناس: العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله إلى العربية محمد يوسف موسى وآخرون، بيروت، دار الرائد العربي، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتاب المصري 1946، ص131.

- لباس الغليظ، وأكل القليل.
- مجانبة الدنيا.
- الإكثار من العبادة.

لكل واحدة من الخصال دوافعها الخاصة. فقد تأثر زهاد المسلمين، في ملبسهم ومطعمهم، برهبان النصارى الذين خالطوا بعضهم، فأخذوا عنه ما لم يروا فيه مخالفة للدين(*). ومع ذلك فقد جر عليهم هذا الاقتباس سخط بعض العلماء المشهورين بالزهد، كالحسن البصري، وسفيان الثوري.

أما مجانبة الدنيا فقد عدوها أحوط حين عم الترف وظلم الحكام للرعية، وأخذ المال من أي وجه، فلم يروا اتقاء الشبهات ممكنا إلا بترك الدنيا جملة.

ويجمل بنا ملاحظة أن معظم الزهاد لم يكونوا من ذوي المال والجاه (باستثناء إبراهيم بن أدهم وفي قصته الكثير من الخيال)(**)، فزهدوا في ذلك، وإنما هم ـ في الغالب ـ فقراء من أواسط الناس زهدوا في المزاحمة على الدنيا. وفي مثل هذه الأحوال الاجتماعية تتعدد الأسباب والزهد وحد.

وإذ لم يشتغل هؤلاء بجمع الدنيا، فقد أكبوا على العبادة والخوف ـ من الله ـ رائدهم، والطمع فيما عنده من ثواب جزيل يحدوهم فينشطون.

لقد أفرز مجتمع الدولة الأموية (استمرت من سنة 41هـ إلى 132هـ) باضطراباته الاجتماعية، وفتنه السياسية، وبحبوحته الاقتصادية أفرادا لم يجدوا لهم مكاناً فيه، فخلقوا لأنفسهم عالماً خاصاً مكنهم من كسب عيشهم دون أدنى جهد وبوأهم مكانة اجتماعية مرموقة، لم تكن أصولهم الإجتماعية تسمح لهم بتبوئها، مع ما ينتظرهم عند الله من ثواب جزيل.

(*) عن مخالطة بعض زهاد المسلمين لرهبان النصارى، ينظر: علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط8، (د.ت)، ج3، ص140.

(**) انظر: النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، ص429.

إن «الفرار من الدنيا» هو فرار إليها بطريق آخر. فقد صورت الجنة في القرآن تصويراً حسياً شائقاً بليغاً ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ﴾ [الزخرف: 71]. إنها المثال الخالد للدنيا، هذه الدنيا التي لا يخلو نعيمها من كدر، وسبل طلبها من خطر، لماذا لا يصرف من لم يؤت منها إلا حظاً يسيراً وجهه عنها في اتجاه يضاعف له فيه الجزاء وإن قل العمل!

جنة الدنيا سبق إليها الأميون وأتباعهم ولم يتركوا سوى فُتات لا يرضي طموح الطامحين... ولكن هناك ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: 133]، فلماذا لا ينضم المرء إليهم؟! خاصة أن الأمر لا يكلف سوى عبادة أجرها مضاعف، وصيتها في الناس محمود!

ناهيك بالعذاب الأليم الذي ينتظر العصاة (صور هو الآخر تصويراً حسياً رهيباً)، والخسارة الكبرى التي يمنى بها ـ يوم الدين ـ أولئك الذين لم تجاوز طموحاتهم الدنيا وزينتها ﴿وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ﴾ [الشورى: 20].

ودون الذهاب إلى أن كل زهاد العصر الأموي قد شادوا زهدهم على هذه الزاوية ذات المقاييس الدقيقة، فإنه لا بد أن يكون مثل هذه الحسابات قد راودت بعضهم.

ومهما يكن من أمر فإن الشعور الذي سيطر على الزهاد لفترة طويلة هو شعور بالخوف من الله ورجاء رحمته وثوابه. فكان القرن الأول «قرن الخوف في مجال الحياة الروحية في الإسلام، مستندا على القرآن والسنة، مستلهما أحداث الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وانتشر المد الخوفي إلى القرن الثاني فشمل روح الحياة أيضاً وانتشر لدى العبَّاد..»[1]..

استند الزهاد إذن إلى النص فحاولوا تطبيقه بشكل عدوه مثالياً. وإذا كان

(1) انظر: النشار ـ الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، ص175.

المتكلمون والأصوليون قد اشتغلوا على النص من منطلق نظري يقر منهجاً ويؤصل أصولاً، فإن الزهاد سيطلبون في النص ذاته السكينة الروحية واستقامة السلوك.

ومن ثمة كان الطابع العملي، البعيد عن الجدل والتنظير، أهم مميزات الزهد الإسلامي، وبذلك ظل محتفظاً بطابعه الإسلامي الخالص[1].

صحيح أنه انتقى من النص مواقف عدها جوهرية (الإكثار من الذكر، الخوف الشديد، اجتناب الشبهات...)، إن لم تمثل روح النص، وذهب في محاولته الالتزام بها إلى حدود الشرع القصوى... لكنه ظل منتبهاً غالباً إلى ضرورة المحافظة على هذه الحدود[2].

والمقصود بالانتقاء هو أن في النص آيات وأحاديث تحث على الجهاد في سبيل الله، وأخرى ترغب في الاستزادة من طيبات الدنيا من وجه حلال، وغيرها تحث على العبادة، وتشيد بما ادخره الله من نعيم لعباده الصالحين... فانتقى الزهاد الآيات التي تحث على العبادة ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، وترغب فيما عند الله فجعلوها نصب أعينهم دون مبالغة تخرج بهم عن روح النص.

لقد ظل الزهاد مستمسكين بالنص محاولين تجسيده (= تجسيد فهمهم له) في ذواتهم، فزعين من أي تقصير. لكن هذا الخوف الذي بلغ أقصاه، ما لبث أن انقلب إلى طمأنينة، أورثت أنساً، والأنس أعقب محبة، والمحبة انقلبت خلة مع الإله الذي كان إذا ذكر وجلت قلوبهم!!

وانتشر هذا الحب العارم بين الزهاد. فكانت بواكيره الأولى «عند عامر بن

---

(1) انظر: نيكولسون ـ في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة، د. أبو العلا عفيفي، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1969، ص48.

(2) انظر: المرجع السابق، ص03.

قيس» أحببت الله حباً سهّل عليّ كل مصيبة، ورضاني في كل قضية ـ فما أبالي مع حبي إياه ـ ما أصبحت عليه»! وكذلك خليد بن عبد الله القصري «يا إخوتاه! هل فيكم من أحد لا يحب أن يلقى حبيبه، ألا فأحبوا ربكم وسيروا إليه سيراً كريماً». وأيضاً حبيب العجمي «وعزتك إنك لتعلم أني أحبك». وبردة الصريمية: «هدأت العيون وغارت القلوب، وخلا كل محب بحبيبه، وقد خلوت بك يا محبوبي، أفتراك معذبي، وحبك في قلبي! لا تفعل! يا حبيباه!»، وكهمس بن الحسن القيسي التميمي: «أراك معذبي ـ وأنت قرة عيني ـ يا حبيب قلباه!»[1].

هذه لغة جديدة تماماً عند الزهاد، تقلب العلاقة بين الله والزاهد ـ التي كانت قائمة على الخوف والرجاء ـ إلى حب لا يخشى الصد. بل إن الزاهد موقن أن الله يبادله حباً بحب، وما دام قد نال منه الود فالكل هين... فلم يعد الخوف من عذاب الله يحدو الزاهد إلى الإمعان في العبادة والنحيب على نفسه، وإنما غدا الزاهد يناجي حبيبه بلغة فيها الكثير من التودد والدلال.

لقد كان عبد الواحد بن زيد (ت: 177هـ) «من أوائل من نادوا بالمحبة الإلهية، وصوروها على أنها نهاية طريق العابدين»[2]. وبذلك تكون هذه النقلة الجذرية في الزهد قد حدثت مع نهاية القرن الثاني الهجري. لكن د. التفتازاني يذهب إلى أن رابعة العدوية هي التي أحدثت هذه النقلة: «تطور الزهد على يد رابعة العدوية... إلى زهد قائم على فكرة الحب الإلهي... وكان الزهد قبلها يقوم أساساً على الخوف من الله...»[3].

ينسب التفتازاني هذا الرأي، في موضع آخر، إلى نيكولسون، والشيخ مصطفى عبد الرازق[4]. ومهما يكن من ريادة رابعة العدوية، أو عبد الواحد بن

---

(1) انظر: النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، ص176 ـ 177.

(2) انظر: المرجع السابق، ج3، ص182.

(3) انظر: التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، مقالة منشورة في الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت: معهد الإنماء العربي، ط1، 1986، المجلد الأول، (مادة تصوف).

(4) التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، القاهرة، دار الثقافة، ط3، 1991، ص86.

زيد، لنظرية الحب الإلهي في الزهد، فإن حضور النساء في هذه النظرية لافت للنظر! وقد يبعث هذا الحضور التساؤل عن مدى روحانية هذا الحب العارم![1] خاصة عند تحليل قول إحدى المحبات (بردة الصريمية): «ربما سمعت القرآن، فأرى ملك بني مروان قد حول لي»[2].

فإذا كان ملك بني مروان ظل حاضرا في ذهن هذه المحبة، وهي تنصت في خشوع لآي الذكر الحكيم، فإن القول إن الحب عبادة متجردة عن العوض، قول يحتاج إلى تدقيق.

ذلك أن العبادة القائمة على الخوف والرجاء قد لا توصل صاحبها إلى مرتبة ملك بني مروان، إذ لا يدري أيقبل عمله أم يرد عليه؟ ولكن حين تربطه علاقة حب متبادل مع الله، فإن ملك بني مروان يغدو زهيدا في جنب ملك حبيبه. ولتأكيد هذه العلاقة الوثيقة مع الله، سيرتقي بعض الزهاد إلى الخلة[*] معه! «إن حب الله يغلب على قلوبهم وأهوائهم وإرادتهم، إلى أن يسيطر عليهم هذا الحب تماما. فإذا كانوا كذلك، كانوا عنده بهذه المنزلة. . . فتكون العلاقة بينهم وبين الله علاقة خلة»[3]. مع نظرية الخلة تحول الزهد من ممارسة بسيطة، قوامها النفل (= الزيادة) في العبادة، بدافع الخوف من عذاب الله، والرغبة في ثوابه الواسع، إلى مرحلة التنظير لأفكار مجردة تقام عليها عقائد تنتج سننا جديدة، تعود على أصحابها بفوائد عينية، لا في نعيم الآخرة، وإنما من محرمات هذه الحياة الدنيا!

---

(1) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، ص203.

(2) المرجع السابق، ج3، ص177.

(*) الخلة في اللغة، الصداقة والمحبة التي تخللت القلب فصارت خلاله، أي في باطنه (لسان العرب، مادة: خلل) وفي اصطلاح الصوفية: تخلل شمائل المحبوب روحانية المحب حتى تتكيف بها النفس والروح وسائر الجملة الإنسانية، فتحرك أعضاء المحبة عن إرادة المحبوب المتحرك بها القلب، فتستحيل المخالفة. ينظر: عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، بيروت، دار المسيرة، ط2/ 1987، ص91.

(3) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، ص193.

«فإذا اتخذهم الله أخلاء، والخلة متبادلة، أباح لهم السرقة، والزنا وشرب الخمر، والفواحش كلها، على وجه الخلة التي بينهم وبين الله، لا على وجه الحلال، كما يحل للخليل الأخذ من مال خليله بغير إذنه»[1].

لقد أصبح الفرار من الدنيا ذكرى بعيدة، بل «إشغال بالقلوب وتعظيم للدنيا ومحبة لها... وكان من إهانتها مواتاة الشهوات عند اعتراضها، حتى لا يشتغل القلب بذكرها...»[2].

هل هناك من معنى بعد للحديث عن الزهد؟

يبدو أن د. النشار نفسه ـ رغم حرصه الشديد ـ لم يجد مخرجاً آخر سوى تفنيد هذه الأقاويل التي ينسبها الملطي (التنبيه، ص: 91 ـ 93) إلى الزاهدين: رياح وكليب، وإن كان (= الملطي) «يكاد يكون أقدم مؤرخ للعقائد الإسلامية»[3]، يقول د. النشار: «إن من المرجح أن رياحاً وكليباً ناديا بالخلة، وأبرزا فيها فكرة المحبة أو ضمناها فيها. ولكن لم يكن رياح وكليب ممن يدعوان إلى نبذ التكاليف. ولم نر مصدراً واحداً يؤيد دعوى الملطي، ويتفق معه اللهم إلا أبو داود السجستاني».

قد لا يكون سلوك الرجلين ذا أهمية في تاريخ الأفكار، وإنما المهم هو النتائج المترتبة على الأفكار التي ناديا بها. هذه الأفكار التي لم يسع د. النشار نفيها تؤدي في نهاية التحليل إلى إسقاط التكاليف. وإذا كان الرجلان لم يجاهرا بدعوة إسقاط التكاليف، فإن إذاعتهما لأفكار الحب والخلة تفتح الباب لاستخلاص النتائج المترتبة عليها حتى وإن لم يقصدا إلى ذلك.

ولكن من أين استقى هؤلاء «الروحانيون» (حسب الملطي)، أو «الزنادقة»

---

(1) المرجع السابق، ج3، ص193.

(2) انظر: المرجع السابق، ص193.

(3) انظر: المرجع السابق، ص: 193 ـ 194.

(عند السجستاني، توفي 275هـ)، أو «زهاد المبتدعة»[1] (في اجتهاد الذهبي توفي: 748هـ)، أفكارهم[*] عن الحب والخلة؟

يرى د. النشار ـ وهو المولع برد جل الأفكار المتصارعة في الثقافة العربية الإسلامية إلى القرآن و«الروح المحمدي»[2] ـ أن «فكرة الخلة وفكرة الحب نشأت لدى هؤلاء العباد الأول نشأة إسلامية»[3]، غير أن بعض الشواهد التي يوردها د. النشار نفسه، تظهر أن القرآن والروح المحمدي لم يكونا دائماً الرافد الأوحد لفكرتي الحب والخلة.

فعبد الواحد بن زيد سماه صاحب الحلية «المنفلت من القيد، المتصيد للصيد»[4]، وهذا القيد يمكن أن يفهم ـ بخلاف ما ذهب إليه د. النشار ـ على أنه النص، فالنتائج التي أوصلت إليها الخلة ـ إن صدق الملطي والسجستاني والذهبي ـ تجعل من العسير عدها ذات «نشأة إسلامية» لاختلافها الجوهري مع القواعد الأولى للإسلام.

ولعل الأرجح أن فكرة الحب ذات نشأة غير إسلامية، ولكن الزهاد الذين تبنوها حاولوا ـ دون توفيق ـ إضفاء طابع إسلامي عليها. ذلك ما يذهب إليه د. أبو العلا عفيفي حين يقول: «ولا شك أن ظهور الكلام في الحب الإلهي في بيئة البصرة، في صورة قوية ناضجة له مغزاه. وإن كنا لا نعرف الكثير عن الظروف

---

(1) انظر: النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي، ج3، ص211.

(*) قد يكون استعمال كلمتي «فكرة» و«أفكار» أكثر دقة من «نظرية» و«نظريات» لأن مصطلح «نظرية»، يحيل ـ في أحد إطلاقاته ـ إلى ما هو موضوع تصور منهجي منظم متناسق، تابع في صورته لبعض المواصفات العلمية. بينما الفكرة هي: التصور الذهني، ولم يشتغل الزهاد ببناء الأنساق النظرية.

انظر: صليبا ـ المعجم الفلسفي، ج2، مادتي: فكرة، ونظرية.

(2) انظر: النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي، ج3، ص16.

(3) انظر المرجع السابق، ص194.

(4) انظر المرجع السابق، ص172.

التي أحاطت برجال مدرستها. ولكنا نعرف على الأقل أن منهم من كان متأثراً بالفلسفة المانوية التي عرفت بنظرية خاصة في الحب الإلهي خلاصتها أن أرواح الأبرار ذرات نورانية انبثقت من ينبوع النور الأعظم، فهي دائماً تنجذب إليه، وتحن إلى العودة إليه، وتحاول جاهدة الفرار من هياكلها المظلمة، فغايتها التحرر من ربقة عبوديتها، والانطلاق من سجنها الأرضي»[1].

هل هذا هو القيد الذي انفلت منه عبد الواحد بن زيد؟

فكرة الحب والخلة إذن منعطف حاسم في حركة الزهد سينقلها من بساطتها العملية الأولى إلى التعقيد النظري القائم على روافد خارجية.

وبذلك يلاحظ أن الزهد، حين كان عملياً (= محاولة لتجسيد النص في السلوك الفردي) ظل لصيقاً بالشريعة. ولكنه حين أطل على المجال النظري، لم تكن إطلالته (= الحب والخلة) من خلال هذا النص (بخلاف علم الكلام وأصول الفقه) وإنما من خارجه. ومن ثم فإن امتدادات الزهد ليست امتدادات من داخل الشريعة، وإنما هي من خارجها إن لم تكن خروجاً عليها. بمعنى أن الزهد الذي بدأ شرعياً ما لبث يحوم حول الحمى حتى وقع فيه، ففتح بذلك أول ثغرة في السور الذي حاول علم الكلام وأصول الفقه إقامته حول النص.

لقد سار الزهاد في طريق مخالف لذلك الذي اختطه المتكلمون والأصوليون لاختلاف الأدوات والأهداف، ومن ثمة طريقة التعامل مع النص. كان للمتكلمين والأصوليين نظرة إيجابية إلى الأمة باعتبارها بنية متماسكة حول نص. ومن ثمة تعاملوا مع النص بصفته خطاباً عاماً يحدد منهجاً ويؤصل أصولاً. هذا المنهج، وهذه الأصول هي التي ستحدد علاقة الفرد مع ربه، وعلاقته مع الآخر. فكان لا بد أن تقوم على ما هو مشترك بين أفراد الأمة: النص والعقل.

---

(1) انظر: عفيفي، أبو العلا، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، بيروت، دار الشعب (د.ت) ج1، ص198.

أما الزاهد(*) فقد اتخذ موقفاً سلبياً من الأمة معتبراً أن أسباب فرقتها واضطرابها تعود إلى ابتعادها عن روح النص، فيحاول تجسيد هذه الروح في شخصه. هنا يعد الزاهد النص خطاباً خاصاً، يتجه إليه شخصياً فينتقي منه حسب حالاته النفسية. وبذلك يتقلص شعور الزاهد بالآخر (= الدنيا) الذي يهرب (= الزاهد) منه باعتباره عقبة في طريق تجسد النص في سلوكه. فيبقى الزاهد (= الفرد) في مواجهة الله الذي يراقب بصرامة عملية التجسد هذه، فيسيطر على الزاهد الخوف من هذه الرقابة، فيحاول التخلص منها بإقامة صلة حميمة (حب، خلة) مع الله.

إن النص بالنسبة للزاهد، هو ما يفصله عن الآخرين ويصله بالله، ومن ثم فهو ذو طابع ذاتي.

لقد امتلك الزاهد النص، ولم يعد يخشى حبيبه، ولا يطمع فيما عند خليله، ففيم الزهد إذن؟

ألم يصور عبد الواحد بن زيد المحبة «على أنها نهاية طريق العابدين»! وصل الزهد إذن إلى غايته (= نهايته) بوصوله إلى الحدود القصوى للشريعة. . . فماذا بعد؟

(*) قد يكون استعمال المفرد أكثر دقة لأن الجمع يحيل إلى التجانس والاشتراك في صفات واحدة، ولم يكن الزهاد دائماً كذلك.



الفصل
الثاني

الحقيقة الصوفية

أ ـ تعريف التصوف وحقيقته.

ب ـ التأويل بدلالة تطويع النص.

جـ ـ الشطح: اختراق النص.

د ـ الحلول والاتحاد: إلغاء النص.



أ تعريف التصوف وحقيقته

دأبت الأبحاث حول التصوف على تخصيص مكان بارز لتعريف المصطلح، بل إن بعض الباحثين حاول إحصاء التعريفات المختلفة فوصل بها إلى ألف تعريف(*). وقد يرجع مصدر الاهتمام بتعريف المصطلح إلى تعدد الآراء وتضاربها حوله. غير أن اشتقاق المصطلح من الصوف يكاد يكون التحديد الوحيد المجمع عليه لدى مؤرخي التصوف قدماء ومحدثين ومعاصرين. فمثلاً يقول ماسنيون: «التصوف مصدر الفعل الخماسي المصوغ من صوف للدلالة على لبس الصوف، ومن ثمة كان المتجرد لحياة التصوف يسمى في الإسلام صوفياً.

وينبغي رفض ما عدا ذلك من الأقوال التي قال بها القدماء والمحدثون في أصل الكلمة. .»[1]. والأقوال التي يرى ماسنيون ضرورة رفضها هي تلك التي تجعل من الصوفية نسبة إلى «أهل الصفة»، أو إلى قبيلة جاهلية تسمى «الصوفانة»،

(*) انظر: السبكي ـ طبقات الشافعية، ج3، ص: 239، حيث أوصلها عبد القاهر البغدادي إلى ألف تعريف، أما نيكولسون فقد أحصى في بحثه المعروف (في التصوف وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي) ثمانية وسبعين تعريفاً.

وقد تتبع النشار تاريخ العديد من التعريفات لينتهي إلى أن أقرب تفسير للكلمة هو اشتقاقها من الصوف «انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، ص36 وما بعدها.

(1) انظر: ماسنيون، لويس ـ دائرة المعارف الإسلامية، نقلها إلى العربية محمد ثابت الفندي، وآخرون (د.ت)، مادة: تصوف.

أو إلى «صوفة القفا»، أو الصف الأول في الصلاة[1]... وغيرها من الاشتقاقات البعيدة «في مقتضى اللغة»، كما يقول القشيري (ت: 465هـ) الذي يذهب هو نفسه إلى أنه ليس يشهد لهذا الاسم (التصوف) من حيث العربية قياس ولا اشتقاق، والأظهر فيه أنه كاللقب، فأما قول من قال: إنه من الصوف، ولهذا يقال: تصوف إذا لبس الصوف كما يقال: تقمص إذا لبس القميص، فذلك وجه..»[2]..

وإذا كان اسم التصوف لا يشهد له شاهد من اللغة العربية، نجد أن دي لاسي أوليري يحاول أن يجد له شاهداً في اللغة الفارسية: «أما كلمة «صوفي» فمشتقة من «الصوف» وهي بهذا تعني لابس الصوف.. والدليل على أن هذا هو المعنى الحقيقي لهذه الكلمة هو أن الفارسية تستعمل مقابل هذه الكلمة اصطلاح «باشمينا بوش» الذي يعني أيضاً «لابس الصوف»[3].

ويبدو أن كل الدلائل تشير إلى أن كلمة «تصوف» ومشتقاتها تدل على لبس الصوف. وليست هذه هي المرة الأولى ـ في الفكر العربي الإسلامي ـ التي تسمى فيها فرقة بالظاهر من أمرها دون أن يدل على أفكارها وحقيقة آرائها. فقد سمي «الخوارج» ـ مثلاً ـ بهذا الاسم إشارة إلى خروجهم من جيش الإمام علي، وسمي المعتزلة «معتزلة» لاعتزال مؤسسهم واصل بن عطاء (ت: 132هـ) حلقة الحسن البصري. وحين قال الإمام زيد بن علي (ت: 122هـ) لجيشه الذي تخلى عنه «رفضتموني!» سموا «الروافض»، أو «الرافضة». وليس في هذه التسميات ما يدل على آراء هذه الفرق وتوجهاتها، وإنما تدل على حدث عُدَّ مؤسساً لهذا التوجه الفكري، ومن ثم أصبح علماً عليه.

---

(1) تجد عرضاً مستفيضاً لمختلف هذه الآراء في: النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، ص36.

(2) انظر: القشيري، عبد الكريم بن هوازن ـ الرسالة القشيري، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ج2، ص550.

(3) انظر: أوليري، دي لاسي ـ الفكر العربي ومركزه في التاريخ، نقله إلى العربية: إسماعيل البيطار، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط1، 1972، ص155.

ولعل الأمر يكون أبلغ في التصوف، إذ هو «أمر باطن لا يطلع عليه، ولا يمكن ضبط الحكم بحقيقته، بل بأمور ظاهرة يعول عليها أهل العرف في إطلاق اسم الصوفي»[1]. يعدد الغزالي (ت: 505هـ) هذه الأمور الظاهرة التي يعول عليها في إطلاق لفظ صوفي: «والضابط الكلي أن كل من هو بصفة إذا نزل خانقاه الصوفية لم يكن نزوله فيها، واختلاطه بهم منكراً عندهم، فهو داخل في غمارهم، والتفصيل أن يلاحظ فيه خمس صفات: الصلاح، والفقر، وزي الصوفية، وأن لا يكون مشتغلاً بحرفة، وأن يكون مخالطاً لهم بطريق المساكنة»[2]. وهذه التي ذكرت جلها صفات خارجية تشير إلى أن الأصل في التسمية هو ما يبدو من مظهر هؤلاء القوم الذين ينتسبون «لأمر باطن لا يطلع عليه» فكان لا بد من الوقوف عند رسومهم.

لقد بدأ استعمال لفظ «صوفي» مفرداً في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري «إذ نعت به جابر بن حيان (ت: 200هـ) وأبو هاشم الكوفي. أما صيغة الجمع «صوفية» فقد ظهرت عام 199هـ «في خبر فتنة قامت في الإسكندرية فكانت تدل قرابة ذلك العهد على مذهب من مذاهب التصوف الإسلامي يكاد يكون شيعياً، نشأ في الكوفة». لقد اقتصر مصطلح «صوفية» في البداية، على الكوفة، لكن لم تنقض «خمسون سنة حتى أصبح يطلق على كافة الصوفية بالعراق في مقابل الملامتية[*]، وهم الصوفية بخراسان»[3]. وإذا كان الخلاف حول اشتقاق المصطلح ودلالته ذهب بالباحثين مسالك شتى، فإن خلافهم حول

---

(1) انظر: الشرباصي، أحمد ـ الغزالي، بيروت، دار الجيل، (د.ت)، ص78.

(2) انظر: المرجع السابق، ص78.

(*) فرقة صوفية: يلومهم الناس على ظواهر أعمالهم ويلومون أنفسهم على بواطنها. أهم أقطابهم: حمدون القصار (ت: 271هـ)، أبو حفص الحداد (ت: 270هـ)، أبو عثمان البحيري (ت: 298).

انظر: محمد، عبد العزيز ـ الملامتية (الفرقة المفترى عليها)، دار الشرق الأوسط (د.ت).

(3) انظر: ماسنيون ـ دائرة المعارف الإسلامية، ج5، ص266.

مصادر التصوف كان أوسع وأكثر تشعباً. هنا أيضاً يجد الباحث نفسه أمام اتجاهين متمايزين: اتجاه يرد التصوف إلى مصادر دخيلة على الثقافة العربية الإسلامية، واتجاه يعترف بوجود مؤثرات خارجية في التصوف، لكنه يصر على جعله إسلامياً في نشأته.

يسوق أصحاب الاتجاه الأول ـ وهم غالباً من المستشرقين ـ أدلة عديدة، منها ما يتعلق بالفكر الصوفي ذاته: «أما في القرن الثالث فقد ظهر التصوف في صورة جديدة تختلف تمام الاختلاف عن سابقتها. وهي صورة لا يمكن تفسيرها بأنها نتيجة تطور لعوامل روحية من صميم الإسلام نفسه»[1]. وفي هذا الاتجاه يسير كرادوفو: «لا يصدر التصوف الإسلامي عن القرآن، ويظهر هذا أول وهلة. . .، وما يرى في الإسلام من تصوف تجد له مصادر غريبة عن الإسلام. . »[2]. ويلاحظ كرادوفو «أن التصوف وقف عند حدود الإسلام زمناً طويلاً، وأنه لقي بعض العناء للنفوذ فيه»[3].

ونفس الملاحظة يسوقها أوليري حين يقول: «وفي أواخر القرن الثالث تظهر الدلائل على وجود «تصوف جديد» ساهمت في إيجاده مثل دينية مغايرة لتلك التي كانت سائدة في عهد الإسلام الأول. ولقد كان من نتيجة هذه المثل كلام في الإلهيات من نوع خاص، ظل زمناً طويلاً غير معترف به على أنه من الإسلام التقليدي»[4].

ويضيف المستشرقون دليلاً آخر يتلخص في أن رجال التصوف الأوائل كانوا مطلعين على ثقافات سابقة على الإسلام. ومن هؤلاء: «ذو النون المصري (ت: 245هـ) الذي وصف بأنه حكيم كيميائي، أو أنه ـ بعبارة أخرى ـ أحد

---

(1) انظر: نيكولسون ـ في التصوف الإسلامي، ص04.

(2) انظر: كرادوفو ـ الغزالي، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط2، 1984، ص157.

(3) انظر: المرجع السابق، ص163.

(4) انظر: أوليري ـ الفكر العربي، ص160.

أولئك الذين نهلوا من منهل الثقافة اليونانية». ومعروف الكرخي (ت: 200هـ)، «وهو من أصل مسيحي أو مندائي (صابئي) فارسي كما يدل على ذلك اسم أبيه فيروز، أو فيروزان»(1). ويتخذ المستشرقون من ظهور التصوف في مراكز على تخوم جزيرة العرب دليلاً آخر على أنه ذو مصادر غريبة على الثقافة العربية الإسلامية. فكرادوفو يرى أن «بعد أماكن الأصل [أصل التصوف]، أي خراسان ومصر، بالنسبة لمراكز الحياة الإسلامية... يثبت أن التصوف وقف عند حدود الإسلام زمناً طويلاً..». ويضيف «وكان إقليم خراسان خصيباً في البدع أو في النهضات الدينية، ولا مراء في أن التصوف ولد مثل بدعة تقريباً»(2). أما نيكولسون فيمم شطر مصر والشام معتبراً أنه كانت لهما «دائماً الصدارة بين الأمم التي انتشرت فيها الحضارة اليونانية، وهما البلدان اللذان ظهر التصوف فيهما لأول مرة بمعناه الدقيق، وتطور..»(3).

غير أن السبل تتفرق بالمستشرقين حين يحاولون تعيين مصادر التصوف. فنيكولسون يرى أن التصوف «وليد اتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والديانة المسيحية والمذهب الغنوصي»(4)، بينما يرده كرادوفو إلى «النصرانية والفلسفة اليونانية، وأديان الهند وفارس، وفي اليهودية ثانوياً»(5)(*).

أما أصحاب الاتجاه الثاني فهم أساساً من الدارسين العرب المحدثين الذين تمسكوا بما ذهبت إليه كتب طبقات الصوفية ومؤرخوهم. هذه الكتب التي

---

(1) انظر: نيكولسون ـ في التصوف الإسلامي ص04.

(2) انظر: كرادوفو ـ الغزالي، ص163.

(3) انظر: نيكولسون ـ في التصوف الإسلامي، ص16.

(4) انظر: المرجع السابق، ص18.

(5) انظر: كارادوفو ـ الغزالي، ص157.

(*) تجد في النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، ص21، وما بعدها، عرضاً لمناهج ومدارس المستشرقين الذين قاموا بدراسات حول التصوف الإسلامي وكذلك مقدمة عفيفي لترجمته لبحث نيكولسون المذكور، وكتاب طلعت غنام، أضواء على التصوف، القاهرة، عالم الكتب (د.ت)، ص44 وما بعدها.

تنسب أقوالاً إلى الصوفية الأوائل يؤكدون فيها صدورهم عن الإسلام، وهم بذلك يؤكدون أن الطعن في المصدر الإسلامي للتصوف ليس جديداً. فإذا كان الجنيد (ت: 298هـ) شيخ المتصوفة، وأبو أحمد القلانسي، وسهل بن عبد الله التستري (ت: 283هـ) قد احتاجوا إلى التأكيد على أن أصولهم «التمسك بكتاب الله تعالى والاقتداء برسوله..»[1]، فإن ذلك لا يدل بالضرورة على أن تلك هي أصولهم بقدر ما يدل على أن هناك من كان يشك في انتمائهم إلى هذه الأصول.

ومنذ السراج الطوسي (ت: 378هـ) سيحرص مؤرخو التصوف ـ الكلاباذي (ت: 380هـ)، المكي (ت: 386هـ)، القشيري (ت: 465هـ)، الهجويري (ت: 466هـ)، السهروردي (ت: 632هـ)، وأصحاب الطبقات؛ السلمي (ت: 412هـ)، أبو نعيم (ت: 430هـ)، ابن الجوزي (ت: 597هـ)، ابن سعد (ت: 230هـ)، والشعراني (ت: 973هـ) ـ على ترديد هذه العبارات. وحين يصطدم هؤلاء المؤرخون بأقوال ومواقف لا يمكن ردها إلى الإسلام، يسارعون إلى وصم أصحابها بأنهم «من الفرق الذين غلطوا..»[2].. وأنهم «من المفتونين. وما هم من الصوفية في شيء، بل في غرور وغلط يتسترون بلبسة الصوفية توقياً تارة، ودعوى تارة أخرى..»[3]..

وبذلك يستقر تقسيم التصوف إلى تيارين، تيار إسلامي نشأ في البيئة الإسلامية وتطور ضمن حدود الشرع، وتيار تأثر بالثقافات والعقائد السابقة على الإسلام، وازداد به النؤي ـ في تطوره ـ عن مبادئ الشرع ومقاصده.

هذا التقسيم سيجد له صدى واسعاً في دراسات بعض الباحثين المحدثين مثل: د. علي سامي النشار، د. أبو الوفا التفتازاني، د. أبو العلا عفيفي،

---

(1) انظر السراج الطوسي ـ اللمع في التصوف، نشرة نيكولسون، ليدن، مطبعة بريل 1914، ص218.

(2) انظر: المصدر السابق، ص410.

(3) انظر: السهروردي، شهاب الدين ـ عوارف المعارف، تحقيق، د. عبد الحليم محمود ومحمد بن الشريف، مصر: مطبعة السعادة (د.ت)، ج1، ص232.

ود. إبراهيم مدكور، ود. عبد القادر محمود(*). وفي ضوء هذا التقسيم سيحاول كاتب هذه السطور التنقيب عن حقيقة هذا التصوف الذي عد إسلامياً.

ـ الحقيقة:

«كيف لي بحقيقة التصوف؟ تمسك بظاهره، وإلا أفسدته»[1]. هكذا أجاب سيد الطائفة(**)، الجنيد بن محمد حين سئل عن حقيقة التصوف! والغريب أن سيد الطائفة التي طالما عابت على الفقهاء والمحدِّثين وقوفهم عند الرسوم، طالب سائله بالوقوف عند رسوم التصوف، وإلا أفسده!

فما هي هذه الحقيقة التي يتهيب الجنيد الخوض فيها؟ «الحقيقة ما يصير إليه حق الأمر ووجوبه، وبلغ حقيقة الأمر أي يقين شأنه. .»[2]. ذلك هو المعنى اللغوي للكلمة. أما في الاصطلاح فإن معانيها تتعدد؛ فهي عند الفلاسفة تحمل على ثلاثة معان: «مطابقة التصور أو الحكم للواقع. . . والحقيقة هي ما يصير إليه حق الشيء ووجوبه. . . الماهية أو الذات، فحقيقة الشيء ما به الشيء هو هو»[3].

الحقيقة إذن، في اللغة ترادف اليقين، وعند الفلاسفة ترادف الماهية؛ في الحال الأولى لا سبيل إلى الشك فيها، وفي الحال الثانية لا سبيل إلى البحث بعدها. . . أما عند المتصوفة فإن المعنيين يتضافران؛ فلا يمكن الشك في الحقيقة

(*) انظر: النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3.
انظر: أبو العلا عفيفي ـ التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، القاهرة، 1963.
انظر: أبو الوفا التفتازاني ـ المرجع السابق.
انظر: إبراهيم مدكور ـ في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيق)، القاهرة: دار المعارف.
انظر: عبد القادر محمود ـ الفلسفة الصوفية في الإسلام، القاهرة، دار الفكر العربي، ط1، 1996.

(1) انظر: محمود، عبد القادر ـ الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص194.

(**) لقب يطلقه مؤرخو التصوف ـ أحياناً ـ علي الجنيد بن محمد بصفته زعيم التصوف المعتدل.

(2) انظر: ابن منظور ـ لسان العرب، (مادة: حقق).

(3) انظر: صليبا ـ المعجم الفلسفي، ج1، ص485.

الصوفية، ولا مطلب بعدها: «الحقيقة عند الصُّوفية ظهور ذات الحق من غير حجاب التعينات ومحو الكثرات الموهومة في نور الذات»[1].

فالظهور المباشر لا يبقي إمكانية لأي شك، وليس بعد «ذات الحق» مطلب للخلق. وقد يطلق الصوفية «الحقيقة» يريدون بها الصفات، والحق ينعتون به الذات: «أما الحق والحقيقة في اصطلاح مشايخ الصوفية؛ فالحق هو الذات، والحقيقة هي الصفات، فالحق اسم الذات والحقيقة اسم الصفات، ثم إنهم إذا أطلقوا ذلك أرادوا به ذات الله تعالى وصفاته، وذلك أن المريد إذا ترك الدنيا وتجاوز عن حدود النفس والهوى ودخل في عالم الإحسان، يقولون: دخل في عالم الحقيقة، ووصل إلى مقام الحقائق... فإذا وصل إلى نور الذات يقولون: وصل إلى الحق وصار شيخاً لائقاً للاقتداء به»[2].

ويعرف القشيري الحقيقة بأنها «مشاهدة الربوبية»[3]. وبذلك يتضح الفرق بين الحق والحقيقة، فالحق الذات الإلهية، بينما الحقيقة هي مشاهدة هذه الذات. ولا تتسنى هذه المشاهدة إلا بترك وتجاوز. وهذه المرتبة لا يصل إليها من المتصوفة سوى «أصحاب الحقيقة وهم: قوم إذا فرغوا من أداء الفرائض لم يشتغلوا بنوافل العبادات، بل بالفكر وتجريد النفس عن العلائق الجسمانية، وهم يجتهدون أن لا يخلو سرهم وبالهم عن ذكر الله»[4].

عن طريق الفكر والتحرر من الماديات، ومحاولة إبقاء ذكر الله حاضرا في الذهن، يصل المتصوف إلى هذه المشاهدة التي هي شرط صدق الذكر نفسه كما

---

(1) انظر: التهانوي، محمد علي الفاروقي ـ كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: لطفي عبد البديع، سلسلة تراثنا (د.ت)، حيث ذكر أن المتصوفة قسموا الحقائق إلى ثلاث: فاعلة، منفعلة، أحدية جامعة، ص86 ـ 87.

(2) المرجع السابق، ص86 ـ 87.

(3) انظر: القشيري ـ الرسالة، ج1، ص296.

(4) انظر: الرازي، فخر الدين، محمد بن عمر الخطيب ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية 1978، ص115.

يرى الجنيد: «من قال: الله عن غير مشاهدة فهو مفتر»[1]. وإذا كان القول عن غير مشاهدة افتراء، فإن القول عن مشاهدة عيان لا يمكن الشك في حقائقه. يقول الجنيد: «إن الحقائق اللازمة، والقصود القوية المحكمة لم تبق على أهلها سبباً إلا قطعته، ولا معترضاً إلا منعته، ولا تأويلاً موهماً لصحة المراد إلا كشفته»[2]. لكن هذه الحقائق ـ رغم يقينها؟ ـ تقابل بالرفض، حين يحاول المتصوفة إشراك غيرهم فيها. فقد حكى ذو النون أنه ارتحل ثلاث رحلات، وعاد بثلاثة علوم «أتيت في الرحلة الأولى بعلم يقبله الخاص والعام، وأتيت في الرحلة الثانية بعلم قبله الخاص ولم يقبله العام، وأتيت في الثالثة بعلم لم يأخذ به الخاص والعام، فبقيت شريداً، طريداً، وحيدا». ولم يكن هذا العلم سوى «علم الحقيقة الذي لا يدركه علم الخلق ولا عقلهم»[3].

هذه الحقيقة، رغم يقينها، ووضوحها (= مشاهدة) غير قابلة للتعميم. ومن ثمة حين يعلنها المتصوف لغيره فإنه لا يلقى سوى الطرد والصدود.. لماذا؟ لأن هذه الحقيقة لا يصل إليها إلا من ارتقى إلى «مقام المعرفة التي تتجلى فيه الحقائق، فيدركها الصوفي إدراكاً ذوقياً، لا أثر فيه للعقل ولا للروية، وذلك لا يكون إلا لخاصة أهل الله، الذين يرونه بأعين بصائرهم»[4].

أما أولئك الذين يركنون إلى عقولهم، ورويتهم فلا سبيل لهم إليه. والمقصود هنا بالذوق نور يقذفه الله في قلب الصوفي فتحصل له المعرفة بشكل مباشر، دون الحاجة إلى تدبر عقل، أو هداية نقل[5].

---

(1) انظر: الكلاباذي، أبو بكر محمد ـ التعرف لمذهب أهل التصوف، دمشق ـ بيروت: دار الإيمان، ط1، 1986، ص105.

(2) انظر: السراج الطوسي ـ اللمع، ص216.

(3) انظر: غني، قاسم ـ تاريخ التصوف في الإسلام (بالفارسية)، ترجمة، أحمد ناجي القيسي ـ ومحمد مصطفى حلمي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1970، ص80.

(4) انظر: نيكولسون ـ في التصوف الإسلامي، ص74.

(5) انظر: الحفني، عبد المنعم ـ معجم مصطلحات الصوفية، بيروت، دار المسيرة، ط2، 1987، ص104.

إن الوصول إلى الحقيقة لا يتم عن طريق العلم المكتسب من أدلة العقول، لأن هذا العلم يقف عند «تبين الأشياء على الظاهر»، بينما المعرفة الصوفية هي «تبينها على استكشاف بواطنها». ولما كانت مرتبة العلم دون مرتبة المعرفة فقد «أباح [الله] علمه للعامة وخص أولياءه بالمعرفة»[1]. وهكذا، فإن العلم أقل يقيناً من المعرفة، وظواهر الأشياء أتفه من بواطنها، مثلما أن العامة (= كل من ليس متصوفاً) أحط قدراً من المتصوفة! ولما كانت المعرفة امتيازاً، وجب على الذين خصوا بها عدم إشراك غيرهم فيها حسب رأي الغزالي... «وفي ورقة المعرفة قصر الكلام أولى من تطويله، فإن كل كلمة من هذه الورقة وصل إليها سالك الطريق، مستغنية عن الشرح، وكل ما لم يصل إليه فهو منكر، وثمرة الكلام معه خصومة لا هداية»[2].

هذه نصيحة يقدمها الغزالي للعارفين، حتى لا يصيبهم ما أصاب ذا النون المصري من طرد، وتشريد، حين حاول إشراك غيره معه في «معرفته». فالآخر إما أن يكون قد وصل إلى هذه المعرفة عن طريق الانتخاب الإلهي (ولا سبيل آخر)، ومن ثمة فلا داعي لإشراكه فيما يملك أصلاً.

وإما أنه لم يصل إلى هذه المعرفة، فهو لا بد منكر لها. ولا سبيل إلى إشراكه فيها لأنها علم بلا واسطة ناتج عن الكشف والشهود[3]. ومن المفيد الملاحظة أن الغزالي لا ينكر هذه المعرفة، وإنما يوصي من وصل إليها بالصمت، لأن العلم الذي يدرك بلا واسطة لا يمكن أن يعمم بواسطة... لأن المكاشفة «حضور لا ينعت بالبيان»[4].

إن ما يعنيه الغزالي هو أن اللغة عاجزة عن نقل المعرفة، لأنها لم توضع لها أصلاً. لأن اللغة بناء عقلي، ومواضعة بشرية، بينما المعرفة كشف إلهي،

(1) انظر: الكلاباذي ـ التعرف، ص66.

(2) انظر: آل علي، نور الدين ـ فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام (ترجمة عن الفارسية)، تونس: الدار التونسية للنشر، 1972، ص137.

(3) انظر: نيكولسون ـ في التصوف الإسلامي، ص74.

(4) انظر: الجرجاني ـ التعريفات، ص245.

ومشاهدة للحقائق، وقد ارتقى العارف إلى هذه المرتبة (لا بجهد منه وإنما باصطفاء من الله)، بينما ظلت اللغة في مستوى ظاهر الأشياء. يقول الغزالي محدداً منهج العارف: «...وليس عليه إلا الاستعداد بالتصفية المجردة، وإحضار النية، مع الإرادة الصادقة، والتعطش التام، والترصد بالانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة»[1].

يتضح من هذا أن منهج العارف ليس سوى استعدادات يؤمل أن تهيئ لحدث يظل خارج سيطرة العارف. بمعنى أن العارف ليس فاعلاً للمعرفة، وإنما منفعل بها. ويتوقف دوره على إعداد نفسه ليكون أهلاً لاستقبال المعرفة التي يفتحها الله عليه.

إن العارف لا يؤلف بين معطيات لينتج منها معرفة جديدة، وإنما «يترصد»، و«ينتظر» أن تأتيه المعرفة جملة واحدة... من عند الله!

وتأتي هذه المعرفة عن طريق الكشف؛ وهو «عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة... فنعني بعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء حتى تتضح له جلية الحق في هذه الأمور اتضاحاً يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه»[2].

إن الحقيقة يقين لا سبيل إلى الشك فيه، والمعرفة فتح لا يمكن تعميمه (= اقتسامه مع الآخرين)، والكشف «نور يظهر في القلب». في هذه الأحوال الثلاثة يظل الصوفي منفعلاً؛ فالله هو الذي يوصله إلى الحقيقة، ويفتح عليه أبواب المعرفة، ويظهر نور الكشف في قلبه.

والفعل الإيجابي الوحيد المسند إلى المتصوف هو أن يتخذ جملة تدابير (المجاهدة، قطع العلائق، الاستعداد، التعطش، الترصد، الانتظار) يأمل أن تؤهله (وقد لا يحدث ذلك) لامتياز الكشف...

---

(1) انظر: الغزالي ـ ميزان العمل، تحقيق، سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، (د.ت)، ص222.

(2) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص18.

ومن الطريف حقاً أن الغزالي ـ على الرغم من تأكيده على أن «علم المكاشفة» خاص بالصديقين والمقربين ـ يخاف على «من لم يكن له نصيب من هذا العلم سوء الخاتمة. . ». ثم تأخذه الشفقة على أولئك الذين حرموا هذه النعمة، فيترك لهم بصيص أمل مشروط بإيمانهم بما حرموا منه (= الكشف)، وإذعانهم لأصحابه «. . .وأدنى نصيب منه التصديق به وتسليمه لأهله»[1]. وبهذا يأمل الغزالي حماية المتصوفة من إنكار العامة بتهديد الحرمان !!!

وفي المقابل يشدد الغزالي على العارفين بضرورة احتفاظهم بما يكشف لهم، وعدم محاولة إشراك غيرهم فيه (للأسباب المذكورة)، إذ هو «من العلوم التي لا تسطر في الكتب، ولا يتحدث من أنعم الله عليه بشيء منها، إلا مع أهله، وهو المشارك فيه على سبيل المذاكرة وبطريق الأسرار. . »[2]. ومن هنا يقترح الغزالي حلاً وسطاً بين المتصوفة والعامة؛ فلا يذيع الأولون مكاشفاتهم، وإنما يتداولونها بينهم بطريق الأسرار، ويسلمها الأخيرون لهم دون التساؤل عن حقيقتها. . . لم يكن الغزالي مبتدع هذا الحل الوسط، وإنما سبقه إليه كثير من المتصوفة، مثل الحارث بن أسد المحاسبي (ت: 243هـ) الذي ألف كتاباً في المعرفة أعجبه كثيراً، فكان ينظر فيه، ودخل عليه ـ أحد الأيام ـ شاب قال له: «يا أبا عبد الله! هل المعرفة حق للحق على الخلق، أو حق للخلق على الحق؟

فقلت له: حق للحق على الخلق. فقال: هو أولى أن يكشفها لمستحقها! قلت: بل حق للخلق على الحق. قال هو أعدل من أن يظلمهم! ثم سلم عليَّ وخرج. قال الحارث: فأخذت الكتاب وغسلته، وقلت لا أتكلم في (المعرفة) بعدها أبداً»[3].

إن التزام الصمت بالنسبة لمن يتلقى معارف جمة لا سبيل إلى الشك فيها،

---

(1) انظر: المصدر السابق، ج1، ص18.

(2) انظر: المصدر السابق، ج1، ص18 ـ 19.

(3) انظر: المحاسبي ـ رسالة المسترشدين، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط2، 1971، ص29.

سيبدو ثقيلاً... لكن مراقبة الآخر، الذي «لا يعرف» فينكر، سيجعل القول الصريح محفوفاً بالمخاطر.

لقد عبّر الروذباري (ت: 322هـ) عن وطأة هذه الرقابة بقوله: «قد بلغنا في هذا الأمر إلى مكان مثل حد السيف؛ فإن قلنا كذا ففي النار، وإن قلنا كذا ففي النار»[1].

لا بد إذن من البحث عن وسيلة للتعبير تمكن الصوفي من التحرر من أعباء أسراره، دون أن تعطي الرقيب حجة لإدانته. هنا أيضاً سيتم إيجاد حل وسط، لا عن طريق الصمت والإيمان، وإنما على مستوى الخطاب.

بمعنى أن الصوفي سيبحث عن لغة قريبة من الصمت، لغة «تقول» «حقيقته» بطريق الأسرار، وبذلك يمكنه أن «يقول» دون أن يكون في النار. هذه اللغة إذن ستكون لغة خجولاً، لغة مواربة، يظل معناها ثاوياً خلف حجاب لغة العامة.

فالصوفي لن ينشئ في الواقع لغة خاصة به، وإنما سيقترح معنى متصوراً يدعي (= لا يستعمل الفعل هنا قصد القدح) أنه اكتشفه. هذا المعنى الثاوي خلف المعنى العام، هو في الواقع المعنى الأصلي، المعنى الأول للعبارات التي نقلها التداول العام (= العامي) عنه إلىَ المعنى الدارج. فالتأويل الصوفي هو كشف للمعنى الأول (= الحقيقي، الصحيح) الذي حجبه المعنى الدارج.

ومن ثمة فإن المعاني الدارجة لا تعبر عن «حقيقة» العبارات، وإنما هي حجاب يحاول الصوفي كشفه لإظهار المعاني الحقيقية. وبذلك فإن الصوفي يؤول الكلام (= يرده إلى معناه الأول) لكي ينكشف المعنى الحقيقي...

فما هو هذا المعنى الذي ينكشف حين يمارس التأويل على النص؟

---

(1) انظر: السراج الطوسي، اللمع، ص409.



ب التأويل بدلالة تطويع النص

يقوم التأويل أصلاً على أساس أن للنص بعدين: ظاهراً وباطناً. ولكلا البعدين علم يختص به. «فالعلم ظاهر وباطن والقرآن ظاهر وباطن، وحديث الرسول ظاهر وباطن، والإسلام ظاهر وباطن»[1]. وهكذا، فإن ظاهر النص سيختص بعلم التفسير و«هو علم نزول الآية، وسورتها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها. وزاد فيها قوم فقالوا: علم حلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها، وهذا الذي منع فيه القول بالرأي»[2].

هذه المواضيع التي يتناولها التفسير تدرج إذن تحت علم الرواية الذي يهتم بضبط الأسانيد وعدالة الرواة؛ بمعنى أنه يعين حدود النص ويقيم مبناه قبل التفتيش عن معناه، «واستمداد ذلك من اللغة[*] والنحو، والتصريف وعلم البيان، وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ»[3].

---

(1) انظر: السراج الطوسي ـ اللمع في التصوف، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مصر دار الكتب الحديثة، بغداد، مكتبة المثنى، 1960، ص43.

(2) انظر: الزركشي ـ البرهان، ج2، ص148.

(*) روى البيهقي في شعب الإيمان عن مالك بن أنس قال: لا أوتى برجل غير عالم بلغات العرب يفسر كتاب الله إلا جعلته نكالاً. انظر: الزركشي ـ البرهان، ج2، ص160.

(3) انظر: المصدر السابق، ج1، ص13.

أما التأويل فينصب اهتمامه على المعنى، محاولاً الرجوع بالكلام إلى معناه الأول: «فأصله في اللغة من الأَوْل، ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي إلام تؤول العاقبة في المراد به؟ كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾ [الأعراف: 53] أي تكشف عاقبته ويقال: آل الأمر إلى كذا، أي صار إليه، وأصله من المآل، وهو العاقبة والمصير، وقد تأولته فآل، أي صرفته فانصرف، فكأن التأويل صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني... وقيل أصله من الإيالة، وهي السياسة فكأن المؤول للكلام يسوِّي الكلام، ويضع المعنى فيه موضعه»[1].

هذا المعنى الأول لا تصرف إليه الآية، ويساس إليه اللفظ إلا بشروط: فـ «التأويل في الأصل الترجيح، وفي الشرع صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً الكتاب والسنَّة..»[2]. وبذلك فإن معنى الآية الواحدة (= الذي تؤول إليه) سيتحدد في ضوء المعنى العام للنص بشقيه. فلا يصح «صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله» إذا كان المعنى يتعارض مع الكتاب والسنَّة. ويرى ابن تيمية أن تخصيص لفظ التأويل بهذا المعنى (= صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح) إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين، فأما الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين كالأربعة وغيرهم، فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعنى»[3]. وكأن ابن تيمية يقول إن لفظ «التأويل» قد خضع لتأويل عند المتأخرين، فصرف عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح! فيعرض ابن تيمية المعنى الأول للتأويل: «التأويل في القرآن يراد به ما يؤول الأمر إليه، وإن كان موافقاً لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وإن كان موافقاً

---

(1) انظر: الغزالي ـ إحياء علوم الدين، ج2، ص148 ـ 149.

(2) انظر: الجرجاني ـ التعريفات، ص52. وينظر أيضاً: الزركشي ـ البرهان، ج2، ص150.

(3) انظر: ابن تيمية، تقي الدين ـ موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، تحقيق محي الدين عبد الحميد وآخرون، مطبعة السنة المحمدية، 1951، ج1، ص05.

له، وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره»[1].

يريد ابن تيمية أن يطابق بين التفسير والتأويل؛ على أساس أن التأويل لا يحيل إلى معنى باطن لا يمكن الوصول إليه من خلال ظاهر النص (= التفسير). فيحرص على المعنى الأول (= اللغوي) للكلمة، وهو معنى لا يفهم منه التعارض مع ظاهر النص، وإنما يوافقه. ففهم التأويل على أنه معارض بالضرورة للظاهر تأويل يحتاج إلى دليل!

لكن أحد مؤرخي التصوف (السهروردي المتوفى سنة 632هـ) ينظر إلى الموضوع من زاوية أخرى، فيرى ـ خلافاً للفقيه الحنبلي ـ أن هناك فرقا بين التفسير والتأويل، يقول: «وفرق بين التفسير والتأويل، فالتفسير علم نزول الآية، وشأنها وقصتها، والأسباب التي نزلت فيها. وهذا محظور على الناس كافة القول فيه إلا بالسماع والأثر. وأما التأويل: فصرف الآية إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه يوافق الكتاب والسنَّة: فالتأويل يختلف باختلاف حال المؤول... من صفاء الفهم، ورتبة المعرفة، ونصيب القرب من الله»[2].

هذا المؤول، الذي يكله السهروردي إلى الله، يشترط فيه الغزالي شروطاً تتعلق بظاهر النص، أكثر منها بباطنه: «...ومعرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبل التأويل ليس بالهين، بل لا يستقل به إلا الماهر الحاذق في علم اللغة، العارف بأصول اللغة ثم بعادة العرب في الاستعمال في استعارتها، وتجوزاتها، ومناهجها في ضرب الأمثال»[3].

يذهب الغزالي أبعد من ذلك ناصحاً بترك التأويل، إذ هو ـ عنده ـ مرادف

(1) انظر: المصدر السابق، ج1، ص05.

(2) انظر: السهروردي، أبو حفص عمر ـ عوارف المعارف، تحقيق: عبد الحميد محمود ومحمود بن الشريف، مصر: مطبعة السعادة (د.ت)، ج1، ص164.

(3) الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، طبع مصطفى القباني الدمشقي، مصر، مطبعة الترقي، ط1، 1951، ص62.

للتخمين. فالمعنى الأول، مراد الله، لا يمكن الجزم به، ولا حاجة أصلا إلى التفتيش عنه. يقول الغزالي: «. . .فالتوقف في التأويل أسلم. . . وأكثر ما قيل في التأويلات ظنون وتخمينات، والعقل فيه بين أن يحكم بالظن، وبين أن يقول: أعلم أن ظاهره غير مراد، إذ فيه تكذيب للعقل، وأما عين المراد فلا أدري، ولا حاجة إلى أن أدري»[1].

يقصد الغزالي هنا الآيات التي يوهم ظاهرها التجسيم (= اليد، الوجه. . .)، والحروف في أوائل السور (= ألم، كهيعص. . .). فالنوع الأول يحتاج إلى معرفة أساليب العرب في إطلاقها المجاز والأمثال، والنوع الثاني يعلم أن ظاهره لم يرد، ولا حاجة إلى معرفة عين المراد به إذ لا تعلق للأحكام الشرعية به. . . هذه الاحتياطات التي يحث عليها الغزالي، لم تكن عند المكي (ت: 386هـ) سوى حجب لا بد من اجتنابها لفهم القرآن فهما صحيحاً!!!

يقول المكي: «إعلم أنه لا يجد فهم القرآن الفهم الذي ينكشف بمشاهدته، ويظهر من الملكوت قدره، عبد فيه إحدى هذه الخصال: أدنى بدعة. . . ولا عبد مهتم يتبع حروفه واختياره، ولا ناظر إلى قول مفسر ساكن إلى عمله الظاهر، ولا راجع إلى معقوله، ولا قاض بمذاهب أهل العربية واللغة في باطن الخطاب. . . وهؤلاء كلهم محجوبون بعقولهم، مردودون إلى ما يقدر في علومهم، موقوفون مع ما تقرر في عقولهم. . . وهؤلاء مشركون بعقولهم ومعلومهم عند الموحدين، فهذا داخل في الشرك الخفي»[2].

يبدو أن أوائل المتصوفة كانوا أقرب إلى المكي منهم إلى الغزالي، ويظهر ذلك جلياً في تأويلاتهم للنص. . . هذه التأويلات التي لا تستند إلى عقل ولا نقل،

---

(1) الغزالي: قانون التأويل، مطبوع مع كتاب: معراج القدس في مدارج معرفة النفس، مصر، مكتبة الجندي بسيدنا الحسين، (د.ت)، ص241-242.

(2) المكي، أبو طالب: قوت القلوب في معاملة المحبوب، ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1961، ج1، ص96 ـ 97.

فهذا الشبلي (ت: 334هـ) يؤوّل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: 37]، فقال: لمن كان الله تعالى قبله، ثم أنشد: «ليس مني إليك قلب معنى كل عضو مني إليك قلب»[1]، ويؤوّل آية أخرى تروي قصة تاريخية، فينتزعها من سياقها في النص ليضمنها معنى جديداً: قال في معنى قوله تعالى: ﴿لَوِ ٱطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا﴾ [الكهف: 18] لو اطلعت على الكل مما سوانا لوليت منهم فراراً إلينـــا يا محمد»[2].

هذه التأويلات التي يذهب إليها الشبلي لا يمكن أن يقبلها إلا من يعتقد أن التأويل «يختلف باختلاف حال المؤول... من صفاء الفهم، ورتبة المعرفة، ونصيب القرب من الله» ويبدو فعلاً أن الشبلي يعتقد أنه قريب من الله، قرباً رفع مقامه فوق مقام النبوة! «فقد حكي عنه أنه قال: إن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ﴾ [الضحى: 5]، والله لا يرضى محمد وفي النار من أمته أحد. ثم قال: إن محمداً يشفع في أمته، وأنا أشفع بعده حتى لا يبقى فيها أحد»[3]. فهل لأحد أن يتعرض على مثل هذا إذا أوّل القرآن، المنزل على محمد ﷺ، كيف يشاء؟!

وهناك صوفي آخر لم تعل به الرتب إلى رتبة الشبلي ـ أو على الأقل لم يدع ذلك ـ يذهب في تأويلاته مذهب المكي الذي لا يرجع إلى عقل ولا نقل. فيؤوّل آية العهد ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ...﴾ [الأعراف: 172] تأويلاً يبرر به المحبة، والسماع، والوجد، والمكاشفة، والوصول... يقول القشيري «...ويقال كاشف قوماً ـ في حال الخطاب ـ بجماله فطوحهم في هيمان حبه، فاستمكنت محابهم في كوامن أسرارهم، فإذا سمعوا ـ اليوم ـ سماعاً تجددت (تلك الأحوال، فالانزعاج الذي يظهر عليهم لتذكر ما سلف لهم) من العهد القديم. ويقال أسمع

(1) انظر: السراج الطوسي ـ اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود، ص127-128.

(2) انظر: المصدر السابق، ص156.

(3) انظر: شرف، محمد جلال ـ دراسات في التصوف الإسلامي، (شخصيات ومذاهب)، بيروت، دار النهضة العربية، 1984، ص381.

قوماً بشاهد الربوبية فأصحاهم عن عين الاستشهاد فأجابوا عن عين التحقيق، وأسمع آخرين بشاهد العبودية فمحاهم عن التحصيل فأجابوا بوصف الجحود. ويقال أظهر آثار العناية بدءً حين اختص بالأنوار، التي رشت عليهم، قوما، فمن حرمه تلك الأنوار لم يجعله أهلاً للوصلة، ومن أصابته تلك الأنوار أفصح بما خص به منه من غير مقاساة كلفة»[1].

لقد كان بإمكان القشيري أن يستمر في توليد المعاني على غير ضابط، مادام الأمر يتعلق بلطائف إشارات تصدر عن الذكر الحكيم. فالإشارة بطبعها عرضة لأكثر التأويلات اختلافاً وتعارضاً. والقشيري يدرك ذلك، فيحاول أن يشرع ـ من خلال النص ـ لاختلاف تأويلات المتصوفة، إذ كل واحد منهم «أفصح بما خص به..». سبق القشيري إلى محاولة التشريع هذه، أبو سعيد الخراز (ت: 286هـ) الذي ذهب إلى أنه «كلما بدا حرف من الأحرف من كتاب الله عز وجل على قدر قربك وحضورك عنده فله مشرب وفهم غير مخرج الفهم الأخر، فإذا سمعت بقوله: «الم ذلك» فللألف علم يظهر في الفهم غير ما يظهر اللام، وعلى قدر المحبة وصفاء الذكر ووجود القرب، يقع التفاوت والفهم»[2]..

لم يقف تأويل المتصوفة عند النص القرآني، وإنما أوّلوا الأحاديث النبوية الشريفة. فقد سئل الشبلي عن معنى قول النبي ﷺ: «جعل رزقي تحت ظل سيفي». فقال: كان سيفه التوكل على الله تعالى، وأما ذو الفقار، فهو قطعة من حديد... وسئل عن الحديث إذا رأيتم أهل البلاء فاسألوا ربكم العافية. «فقال: أهل البلاء هم أهل الغفلة عن الله تعالى»[3].

إن تأويل المتصوفة للنص (لم نورد سوى نماذج يسيرة من تأويل أولئك الذين يعدون ملتزمين لحدود الشرع) ليس له ضابط منهجي، ولا قواعد أصولية،

---

(1) القشيري: لطائف الإشارات (تفسير صوفي كامل للقرآن)، تحقيق إبراهيم بسيوني، القاهرة، دار الكتاب العربي، (د.ت)، ج2، ص280 ـ 281.

(2) شرف: دراسات في التصوف الإسلامي، ص193.

(3) المرجع السابق، ص380 ـ 381.

وإنما هي أقوال يزعم كل متصوف أنها انقدحت في ذهنه، أو ألهم استنباطها من لطائف إشارات الآي. لذلك لم يكن التسليم بها سهلا، رغم تحذيرات الغزالي، حتى على أولئك الذين يبدون تعاطفاً مع المتصوفة، بل لم يكن التسليم بها سهلاً على الغزالي نفسه. وهكذا أنكر ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ) أحد تأويلات الهروي (ت: 481هـ) إنكارا شديداً: «قال صاحب المنازل (= الهروي): قال الله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: 24] عني إذا نسيت غيره، ونسيت نفسك في ذكرك. ثم نسيت ذكرك في ذكره. ثم نسيت في ذكر الحق إياك كل ذكر. ليته ـ قدس الله روحه ـ لم يقل. فلا والله ما عنى الله هذا المعنى. ولا هو مراد الآية، ولا تفسيرها عند أحد من السلف ولا من الخلف». بعد هذا الإنكار الصريح ـ رغم إجلال ابن قيم الجوزية لشخص الهروي ـ يورد ما يراه التفسير الصحيح للآية: «وتفسير الآية، عند جماعة المفسرين: أنك لا تقل لشيء أفعل كذا وكذا حتى تقول: إن شاء الله. فإذا نسيت أن تقولها فقلها متى ذكرتها... وأما كلام صاحب المنازل فيحمل على الإشارة، لا على التفسير»[1].

إن استدراك ابن قيم الجوزية المفرق بين الإشارة والتفسير لا يبيح لأي متصوف أن يؤوّل النص كيف يشاء بدعوى أنه لا يفسر، وإنما يؤوّل. فهذا التصرف قد يوصل صاحبه ـ في اجتهاد الغزالي ـ إلى الكفر: «...ولا بد من التنبيه على قاعدة أخرى، وهي أن المخالف قد يخالف نصاً متواتراً ويزعم أنه يؤوّل، ولكن ذكر تأويله لا انقداح له أصلا في اللسان، لا على بعد، ولا على قرب، فذلك كفر وصاحبه مكذب وإن كان يزعم أنه مؤوّل»[2]. في هذا النص

(*) أخرج البخاري الحديث معلقاً عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ، في باب ما قيل في الرماح بلفظ: جعل رزقي تحت ظل رمحي، وجعل الذلة والصغار على من خالف أمري، وأخرجه أحمد في مسنده تحت رقم (4868)، وابن أبي شيبة 4/ 575، تحت رقم 98. والبيهقي في الشعب تحت رقم 1202.

(1) انظر: ابن قيم الجوزية ـ مدارج السالكين، ج3، ص448 ـ 449.

(2) انظر الغزالي ـ فيصل التفرقة، ص61.

يفهم الغزالي «التأويل» كما أسسه المتكلمون والاصوليون ضمن ضوابط منهجية، وقواعد أصولية إذا توافرت أمكن صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح بقرينة تدل على أنه المراد. فالتأويل بهذا المعنى فعل يلجأ إليه عند الضرورة، وعند توفر شروطه في النص المراد تأويله، فليس كل النص قابلاً للتأويل، وإنما المتشابه منه فقط. في حين أن المتصوفة يوسعون دائرة المتشابه حتى تكاد تشمل النص بكامله. ولما كان منهجهم يقوم على الكشف والإلهام «أفصح» كل واحد منهم «بما خص به». من هنا سيقول أولئك الذين لا يركنون كثيراً إلى فصاحة الكشف وعيان الإلهام، إن فعل الصوفية «. . .يعني أن «التأويل» العرفاني للقرآن هو تضمين وليس «استنباطاً» و«إلهاماً» ولا «كشفاً»، بل تضمين ألفاظ القرآن أفكاراً مستقاة من الموروث العرفاني القديم السابق على الإسلام. . . بإمكاننا أن نقرر أنه ما من فكرة عرفانية يدعي العرفانيون الإسلاميون أنهم حصلوا عليها عن طريق الكشف «سواء بواسطة المجاهدات والرياضات، أو بواسطة قراءة القرآن، إلا ونجد لها أصلاً مباشراً، أو غير مباشر في الموروث العرفاني السابق على الإسلام»[1].

أما جولدزيهر فيتهم المتصوفة بإقحام آراء فيلون[*] في القرآن والحديث: «. . .عمد الصوفيون، وهم بسبيل الاهتمام بالدين والتمسك به، أو على الأقل التظاهر بذلك، إلى إقحام آرائهم في القرآن والحديث بطريق التأويل، وعززوا نظرياتهم مستشهدين بآيات وأحاديث مستمدة من الكتاب والسنة، وهكذا ورَّثوا الإسلام تركة فيلون»[2].

قد يبدو في هذين النصين مبالغة. ومع ذلك فإن آراء المتصوفة، مهما كان مصدرها، عرفانياً، أو يهودياً، أو من عند أنفسهم، يصعب التسليم بأنها كلها

---

(1) انظر الجابري - بنية العقل العربي، ص372.

(*) فيلسوف ولاهوتي يهودي ولد في الإسكندرية سنة 13 قبل الميلاد، وتوفي حوالي سنة 54 ميلادية.

(2) جولدزيهر، الشريعة والعقيدة، ص140.

مستنبطة من النص، بأي وسيلة كانت، كشفاً، أو إلهاماً. . .

ومن ثمة فلا مفر من الإعتراف بأن المتصوفة مارسوا ـ إلى حد ما ـ عملية تطويع للنص لكي يضمنوه آراء عدوها جوهره أو روحه. فالنص ـ عند المتصوفة ـ ذو بعدين، ظاهر غير مقصود على الحقيقة، وإنما هو مجاز يعبر عليه إلى باطن النص حيث تكمن «المعرفة».

ولما كان كل صوفي «يعبّر» من «زاويته» الخاصة كان لا بد من تطويع «المجاز» (= ظاهر النص) في كل مرة ليلائم «طريقة» هذا المتصوف أو ذاك! ولأن المتصوف يحدد لنفسه موقعاً سلبياً باعتباره منفعلاً «بالمعرفة» التي يكشفها الله له، ردت عملية التأويل (= التطويع) إلى الله الذي يلهم كل متصوف على حسب قربه منه، فيفصح (= المتصوف) «بما خص به».

كان «التأويل» إفصاحاً خجولاً، يحتمي بالنص ليقول الحقيقة، لا باعتبارها حقيقة المتصوف، وإنما بوصفها حقيقة النص التي كشفها الله للمتصوف. التأويل إذن تعبير عن الحقيقة من درجة ثانية، فهو يعتمد ظاهر النص مجازاً إلى باطنه. ومن ثمة فعلاقته بالحقيقة ليست علاقة مباشرة، وإنما تتم عبر ظاهر النص الذي ما يزال حجاباً، وإن بلغ بالتأويل أقصى شفافيته.

إن «التأويل» يحد من إفصاح القول الصوفي ما دام يعترف بتعدد المعنى. صحيح أنه لا يعول إلا على المعنى الأول. لكنه في نفس الوقت يعترف بوجود مجاز، ويخضع لضرورة العبور، فهل يستطيع المتصوف أن يتقيد دائماً بكل هذه التدابير ليشير إلى ما يجد؟

من الجائز أن الكثير من المتصوفة اكتفوا بلطائف الإشارات للتعبير عن حقائقهم، لكن آخرين شطح بهم القول تحت تأثير ما يجدون، وبذلك اجتازوا (= مجاز) تطويع النص إلى اختراقه.



الشطح:
اختراق النص

كان التأويل محاولة لإقامة صلة معنوية بين النص والحقيقة الصوفية عبر قنطرة اللغة. وقد اشتكى المتصوفة من عجز اللغة عن الإفصاح عن حقيقة النص، ومن تقصير العامة دون فهم معانيهم. ولم يستطع بعضهم صبراً على حدود التأويل فشطح بهم القول خارج سواقيه بعبارة «. . .مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بقوة غليانه وغلبته، وبيان ذلك أن الشطح في لغة العرب هو الحركة، يقال شطح يشطح إذا تحرك».

الشطح إذن هو انفلات القول من الرقابة الواعية فتجري العبارات على لسان المتصوف كما يجري الماء. . «. . . .ألا ترى أن الماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق فيفيض من حافتيه يقال شطح الماء في النهر، فكذلك المريد الواجد إذا قوي وجده، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه سطع ذلك على لسانه فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على فهوم سامعيها، إلا من كان من أهلها، ويكون متبحراً في علمها، فسمي ذلك على لسان أهل الاصطلاح شطحاً. . »[1].

بهذا التشبيه يحاول السراج الطوسي أن يفسر الشطح باعتباره ما لم يستطع قلب المريد تحمله من أنوار الحقائق، فتخرج على لسانه في عبارات لا يفهمها إلا من كان من أهلها عارفاً بأسرارها! فكان الطوسي يعتذر عن صاحب الشطح

(1) انظر: السراج الطوسي، اللمع، ص375 ـ 376.

الذي يتكلم عن غلبة حال؛ ويقلل في نفس الوقت من مكانته في درجات الصوفية باعتباره مريداً.

أما الغزالي فيقسم الشطح إلى صنفين أحدهما: «. . .الدعاوى الطويلة العريضة في العشق مع الله تعالى، والوصال المغني عن الأعمال الظاهرة، حتى ينتهي قوم إلى دعوى الإتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة بالرؤية، والمشافهة بالخطاب فيقولون: قيل لنا كذا، وقلنا كذا. .». هذا الصنف من الشطح يضيفه الغزالي إلى الحلاج (ت: 309هـ)، ويروي أنه «حكي» ـ (كذا!) ـ عن أبي يزيد البسطامي (ت: 261هـ). أما الصنف الثاني من الشطح فهو «كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائقة، وفيها عبارات هائلة وليس وراءها طائل». ولا يكتفي الغزالي ـ في هذا النوع من الشطح ـ بالحط من مرتبة المتصوف ـ كما فعل السراج الطوسي ـ وإنما يتهمه في عقله وقدرته على انتقاء عباراته. فهذه الكلمات « إما أن تكون غير مفهومة عند قائلها، بل يصدرها عن خبط في عقله وتشويش في خياله، لقلة إحاطته بمعنى كلام قرع سمعه وهذا هو الأكثر. وإما أن تكون مفهومة له، ولكنه لا يقدر على تفهيمها وإيرادها بعبارة تدل على ضميره، لقلة ممارسته للعلم وعدم تعلمه طريق التعبير عن المعاني بالألفاظ الرشيقة. .»[1].

إذن، لا يقيم الغزالي كبير وزن لمضمون الشطح ذاته، بخلاف السراج الطوسي الذي يكتفي بانتقاد خجول لطريقة تعبير الصوفي في حال غلبة الوجد. بمعنى أن الغزالي لا يرى طائلاً وراء عبارات الشطح، فليس لها «حقيقة» يبحث عنها خلف مجازها. . . بينما نجد أن الجرجاني يذهب إلى رأي مخالف للغزالي حين يعرف الشطح بأنه «دعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن إلهي. .»[2]. «للشطح إذن حقيقة ـ عند الجرجاني ـ ولكن التعبير عن هذه الحقيقة جاء «من غير إذن إلهي !! والعبارة الأخيرة فيها من الغموض أكثر مما فيها من الإيضاح لحقيقة

---

(1) انظر: الغزالي ـ إحياء علوم الدين، ج1، ص32.

(2) انظر: الجرجاني، التعريفات، ص132.

الشطح. فهل تعني أنه يحدث في الكون ﴿مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ﴾؟ [الشورى: 21] أم تعني أن صاحب الشطح كـ ﴿أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ...﴾؟ [الأعراف: 176]. لاشك أن المعنى الأول بعيد عن القصد، ولكن المعنى الثاني مشكل هو الآخر، إذ كيف يعد صاحب الشطح ولياً وقد ﴿أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾!! [الأعراف: 176]. بمعنى أنه أفصح عما أراد الله منه أن يكتمه. ومن ثمة كان الأولى أن يؤخذ على يده باعتباره مرتكب معصية وإثم عظيم، بدل تبجيله بصفته أحد أولياء الله وأحبائه!

ومهما يكن من أمر الشطح فإن أبا يزيد البسطامي يعد أول من أسهب فيه وأغرب حتى لا يكاد يعرف في تاريخ التصوف إلا به[1]. ولأبي يزيد مكانة مرموقة عند المتصوفة الذين يهم كاتب هذه السطور أمرهم، ويطلق عليهم «المعتدلون» أحياناً، و«السنيون»[*] أخرى. ولعل من المفيد إيراد بعض شطحات البسطامي، وتأويلات بعض المتصوفة لها. يقول البسطامي: «طاعتك لي يارب أعظم من طاعتي لك». «لأن تراني خير لك من أن ترى ربك ألف مرة» ـ «تا الله إن لوائي أعظم من لواء محمد: لوائي من نور تحته الجان والإنس كلهم من النبيين» ـ «أشرف الحق على أسرار العالم فشاهدها خالية منه غير سري، فإنه رأى منه ملاءً فخاطبني معظماً لي بأن قال: كل العالم عبيدي غيرك» ـ «ما النار؟! لأستندن إليها غداً وأقول: اجلعني لأهلها فداءً، أو لأبلعنها!» ـ «ما الجنة؟! لعبة صبيان»[2].

لقد تجاوز الشطح دائرة التأويل. فلا يمكن القول إن هذه العبارات مستنبطة

---

(1) انظر: بدوي ـ شطحات الصوفية، الكويت، وكالة المطبوعات، ط3، 1978، ج1، ص26.

(*) يطلق التصوف السني ـ في مقابل التصوف الفلسفي ـ على أولئك المتصوفة الذين لم يجاهروا بالخروج على الشرع، وإنما اجتهدوا في جعل أقوالهم تنسجم معه، وعلى رأسهم الجنيد بن محمد، ومعروف الكرخي، والسري السقطي... أما التصوف الفلسفي فينسب عادة إلى السهروردي الحلبي، وابن عربي، وابن سبعين وغيرهم من متأخري المتصوفة الذين اشتغلوا بالفلسفة...

(2) انظر: بدوي ـ شطحات الصوفية، ص 30 ـ 31.

من آي ولا من خبر. ومن ثمة طرحت مشكلة كبرى للمتصوفة المعتدلين، فتذبذب موقفهم منها بين إنكار صدورها عن البسطامي والطعن في راويها، وبين محاولة تأويلها. هنا يصبح النص الصوفي ذاته عرضة للتأويل، بمعنى أن التأويل لم يعد تطويعاً للنص (أعني القرآن والسنة) ليوافق الحقيقة، التي تقدم على أنها استنباط من لطائف إشارات النص. فهذا السراج الطوسي يورد لنا تأويل النوري (ت: 295هـ) لشطحاته: «. . .سمع أذان المؤذن فقال: طعنة وسم الموت، وسمع نباح الكلب فقال: لبيك وسعديك. فقيل له في ذلك. فقال: أما المؤذن فأنا أغار عليه أن يذكر الله وهو غافل، ويأخذ عليه الأجرة، ولولا الأجرة، القليل من حطام الدنيا، التي يأخذها لما ذكر الله، فلذلك قلت له: طعنة وسم الموت! وقد قال الله جل ذكره: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: 44] فالكلب وكل شيء يذكرون الله بلا رياء ولا سمعة، ولا طلب للعوض، فلذلك قلت ما قلت»[1].

إن النوري يؤوّل نصه المشكل ليوافق تأويله للآية. فالشطحات إذن تحتاج إلى تأويل كي تبدوا موافقة لتأويل النص، وبذلك فإن علاقتها بالنص علاقة من درجة ثانية. فلكي يطلع المرء على حقيقة الشطحات عليه أن «يعرف» تأويل النص، ثم يكون قادراً على تأويلها! هذه الصعوبات ستجعل الذين يتصدون لتأويل شطحات البسطامي يميلون إلى إنكار صدورها عنه، ثم تسليمها لصاحبها دون تحديد معانيها. قال الجنيد البغدادي رحمه الله: «الحكايات عن أبي يزيد مختلفة، والناقلون عنه فيما سمعوه مفترقون، وذلك ـ والله أعلم ـ لاختلاف الأوقات الجارية عليه، ولاختلاف المواطن المتداولة بما خص منها. فكل يحكي عنه ما ضبط من قوله ويؤدي ما سع من تفصيل مواطنه. وقال الجنيد رحمه الله: وكان من كلام أبي يزيد رحمه الله ـ لقوته وغوره وانتهاء معانيه ـ مغترف من بحر قد انفرد به، وجعل ذلك البحر له وحده. .»[2].

(1) انظر: السراج الطوسي ـ اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، ص492.

(2) انظر: السراج الطوسي ـ اللمع، ص380.

وهناك صوفي آخر لا ينكر نسبة هذه الأقوال إلى البسطامي، ولكنه يبحث له عن عذر أحياناً، ويرفع من مقامه أخرى: «وسئل أبو علي الجوزجاني رضي الله عنه عن الألفاظ التي تحكى عن أبي يزيد فقال رحمه الله: أبو يزيد يسلم له حاله، ولعله بها تكلم على حد غلبة، أو حال سكر. ومن أراد أن يرتقي إلى مقام أبي يزيد فليجاهد كما جاهد أبو يزيد، فهناك يفهم كلام أبي يزيد..»[1]..

يلاحظ أن الجوزجاني لا يستنكر شطحات البسطامي، ولا ينكر نسبتها إليه، وإنما يسلم بأن البسطامي وحده، أو من ارتقى إلى مقامه، يعرف حقيقتها. أما الغزالي فينكر نسبتها إلى البسطامي (وفي ذلك استنكار لمضمونها) ويردها إلى سوء فهم، أو سماع، الرواة: «...وأما أبو يزيد البسطامي رحمه الله فلا يصح عنه ما يحكى، وإن سمع ذلك فلعله كان يحكيه عن الله عز وجل في كلام يردده في نفسه، كما لو سمع وهو يقول: إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني، ما كان ينبغي أن يفهم منه ذلك إلا على سبيل الحكاية»[2].

هذا الاضطراب حول شطحات أبي يزيد سينتقل إلى الدارسين المحدثين، فالدكتور التفتازاني يذهب إلى أنه «ربما دست عليه بعض هذه الأقوال»[3]. أما الدكتور بدوي فيلاحظ أن الجنيد والسراج الطوسي والجيلاني يؤوّلون هذه الشطحات «تأويلات كثيراً ما تخرج عن مقصود البسطامي الحقيقي». ويعلل ذلك بأنه «رغبة منهم في تبرئة الرجل مما تحمله معانيها ـ على الأقل في ظاهرها ـ مما يمكن أن يؤخذ على أنه من الكفر..». ويستنتج د. بدوي من ذلك أنه «ليس على الباحث أن يأخذ بهذه التأويلات على أنها تفسير حقيقي للمقصود من هذه الشطحات، وإلا أخطأ فهم المقصود من هذه الظاهرة (الشطح)، إنما يجب أن

(1) انظر: الشعراني، عبد الوهاب ـ الطبقات الكبرى، القاهرة، دار الفكر العربي، (د.ت)، ج1، ص66.

(2) انظر: الغزالي ـ إحياء علوم الدين، ج1، ص32.

(3) انظر: التفتازاني ـ مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص118.

تفهم بحسب مدلولها الواضح الذي يشف عنه اللفظ»[1].

لم يكن البسطامي إذن الوحيد من بين الصوفية الذي حفظت شطحاته وثار حولها الجدل، بل هناك آخرون شطح بهم القول، لعل أشهرهم الشبلي حيث رويت عنه شطحات عديدة منها قوله: «أنا أقول، وأنا أسمع، فهل في الدارين غيري!» ـ «أنا النقطة التي تحت الباء» ـ «قال مولانا الشيخ أبو بكر الشبلي، قدس سره، لو دبت نملة سوداء على صخرة صماء في ليلة ظلماء ولم أشعر بها، لقلت إنه ممكور بي»[2].

سيجدّ المعتدلون من المتصوفة في البحث عن تأويل لهذه الشطحات وغيرها. بل إن الجنيد يبدي موافقته المتحمسة على شطحات الشبلي، ربما أكثر من موافقته لما صدر عن البسطامي الذي اتهمه الجنيد بأنه غير متمكن من حاله. يقول الجنيد مخاطبا الشبلي: «يا أبا بكر إذا وجدت من يوافقك على كلمة مما تقول فتمسك به»[3].

لعل الشبلي لم يجد من يوافقه على ما يقول، فآثر عدم التمسك بشطحاته بعدما لحق صاحبه الحلاج (ت: 309هـ) من أذى، لذلك يميز عبد الرحمن بدوي، «في حياة الشبلي وآرائه بين عهدين: الأول إلى ما قبل مصرع الحلاج، والثاني ما بعد مصرعه أو حواليه، في الأول كان جريئاً، يطلق الكلمات الغريبة في غير تحرج، وفي الثاني دارى وداور، وأعلن ما يشبه التوبة. وإلى الأول تنسب الأقوال الشطحية التي وردت علينا عنه، وإلى الثاني تلك الأقوال التي تشع منها السنية، لكن في غير إخلاص حقيقي»[4].

---

(1) انظر: بدوي، شطحات الصوفية، ج1، ص32 ـ 33.

(2) المرجع السابق، ج1، ص43 ـ 44.

(3) السلمي، أبو عبد الرحمن: طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط2، 1969، ص160.

(4) بدوي، عبد الرحمن: شطحات الصوفية، ج1، ص41.

كان مصرع الحلاج[*] إذن، بداية لأفول الشطح. فقد دارى الشبلي، بل تصنع الجنون ليفلت من مصير الحلاج. يعترف الشبلي صراحة بتصنعه الجنون حين يقول: «أنا والحلاج في شيء واحد، فخلصني جنوني وأهلكه عقله»[1].

يذهب ما سنيون إلى أنه «بعد الشبلي تندر أحوال الشطح في التصوف الإسلامي، وينحدر مستواها، فالشطحات المنسوبة إلى الجيلاني والرفاعي وابن عربي، لا تكاد تبين إذا قورنت بشطحات أسلافهم الكبار»[2].

تلك نماذج من شطحات أفراد قبلهم التصوف المعتدل ضمن إطاره، فحاول أن يؤوّل أقوالهم بشكل يلائم فهمهم للنص. لكن عملية التأويل هذه لم تكن سهلة دائماً، ولا مقنعة إطلاقا، مما ألجأ المتصوفة إلى دروب أخرى من التفسير أو التبرير (للقارئ أن يختار)، تهتم بشخصية صاحب الشطح وحالاته النفسية. فكانت نظرية «الفناء» هي التعليل النفسي لأقوال الشطح. ومن اللافت للنظر أن أبا يزيد البسطامي هو «أول من استعمل كلمة الفناء بمعناها الصوفي الدقيق. أي بمعنى محو النفس الإنسانية وآثارها وصفاتها، حتى ليمكن أن يعد هذا الرجل، بحق، أول واضع لهذا المذهب»[3]. وأبو يزيد هذا هو الذي حاول المعتدلون المستحيل في سبيل تأويل شطحاته «تأويلاً حسناً». وسيحاولون نفس الشيء مع نظريته في الفناء... يقول صاحب مدارج السالكين: «الفناء مصدر فني فناءً إذا اضمحل وتلاشى وعدم. وقد يطلق على ما تلاشت قواه وأوصافه، مع بقاء عينه... ولكن القوم اصطلحوا على وضع هذه اللفظة لتجريد شهود الحقيقة الكونية، والغيبة عن

(*) أحجمنا عن عد الحلاج في أصحاب الشطح لأن المتصوفة المعتدلين تظاهروا على إخراجه من حلقهم زاعمين أن الأقوال المنسوبة إليه كانت تصدر عنه، وهو في حال صحو.

(1) شرف: دراسات في التصوف الإسلامي، ص265.

(2) ماسنيون: بحث في أصول المصطلح الفني للصوفية المسلمين، ص99. ذكره بدوي: شطحات الصوفية، ج1، ص26.

(3) نيكولسون: في التصوف الإسلامي، ص23.

شهود الكائنات»[1]. يقسم الفناء، حسب هذا الفهم، إلى نوعين، محمود ومذموم[*]. فالأول هو « الفناء عن شهود السوى. وهو الفناء الذي يشير إليه أكثر الصوفية المتأخرين، ويعدونه غاية، وليس مرادهم فناء ما سوى الله في الخارج (= النوع المذموم)، بل فناؤهم عن شهودهم وحسهم، فحقيقته: غيبة أحدهم عن سوى شهوده. بل غيبته أيضاً عن شهوده ونفسه. لأنه يغيب بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبموجده عن وجوده، وبمحبوبه عن حبه، وبمشهوده عن شهوده، وقد يسمى مثل هذا سكراً، واصطلاماً، ومحواً، وجمعاً»[2].

حين يقول صاحب الشطح ما يقول فإنه لا يكون هناك. فالقول (= شطح) ليس له على الحقيقة، وإنما يسند إليه مجازاً. هذه الحال حال غيبة عن العالم الخارجي بجميع مكوناته، بما فيها ذات العرف. ومن ثمة، فإن ما يقوله العارف، في هذه الحال، يشطح عن كل قول ينتمي إلى هذا العالم الخارجي أو يتجه إليه. لذلك وجد المتصوفة، رغم حرصهم، صعوبة بالغة، في تأويله بحيث يلائم تأويلهم للنص. فاعترفوا ضمنياً بأن الشطح حال شبيهة بالومضة، يحسن التغافل عنها!... من هنا كان الشطح اختراقاً للنص؛ بمعنى أن الأقوال التي تصدر عن العارف، في حال الفناء، ليست تأويلاً للنص، وإنما هي محاولة للتعبير عن «شهود الحقيقة الكونية». وحين تعرض على النص (أطلقها العارف وهو في غيبة عنه) يصعب إقامة مجاز بينها وبينه.

ولما كان الشطح عبارات متناثرة، يطلقها العارف على سبيل الغلبة، ثم ما يلبث يعود إلى حال الصحو، والتمسك بالنص، كان لا بد من اعتبار الشطح اختراقا للنص، إنه ليس تأويلاً لظاهر النص، ولا هو خروج واع على النص، وإنما هو تجاوز مؤقت للنص. هذا الاختراق المؤقت ما يلبث ينقلب إلى إلغاء تام عند أصحاب الحلول والإتحاد...

---

(1) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، ج1، ص173.

(*) قارن تقسيم الغزالي الشطح إلى قسمين!

(2) المصدر السابق، ج1، ص174.



الحلول والاتحاد: إلغاء النص

غالباً ما تنقلب الحالات المؤقتة إلى أوضاع مستديمة. ذلك أن المؤقت بطبعه إلى زوال، إذ هو مرحلة انتقالية، مجاز بين حالتين، أو موقعين، لم يترك أولهما بشكل نهائي ـ ولكنه سيؤول حتماً إلى الترك ـ ولم تتحدد معالم الثاني بشكل دقيق، ولكنها ستتوضح أكثر. كان الشطح حالاً قلقة بين تأويل النص الذي لم يعد يسع القول الصوفي، وبين الحلول والاتحاد اللذين لم يتجرأ الوعي الصوفي بعد على الإفصاح عنهما فتوارى خلف الفناء.

لكن الوعي الصوفي ما لبث أن خرج من حال القلق هذه (= الشطح) التي كانت تفرض عليه إقامة نوع من الصلة بين الحقيقة والنص، إلى اختيار صريح يلغي النص ليتم الإفصاح عن الحقيقة باعتبارها البديل الأسمى: «اعلم أن المرء قائم على بساط الشريعة ما لم يصل إلى مواقف التوحيد. فإذا وصل إليها سقطت من عينه الشريعة واشتغل باللوائح الطالعة من معدن الصدق. فإذا ترادفت عليه اللوائح، وتتابعت عليه الطوالع، صار التوحيد عنده زندقة، والشريعة عنده هوساً، فبقي بلا عين ولا أثر. إن استعمل الشريعة استعملها رسما»[1].

لقد تم الإفصاح عن أن الشريعة مقام على الصوفي أن يتجاوزه في رقيه إلى الحقيقة، بل لعل الحقيقة لا تدرك إلا بهذا التجاوز. ذلك أن ظاهر النص

---

(1) انظر: أخبار الحلاج ـ نشر: لويس ماسينيون وبول كراوس، مطبعة القلم باريس، مكتبة لاروز باريس، 1936، ص73.

(= الشرع) ـ في اعتقاد المتصوفة ـ حجاب لم يفلح الشطح إلا في اختراقه، والخطوة التالية ـ سيقدم عليها بعض المتصوفة بشكل واضح ـ هي إلغاء هذا النص: «التصوف يستغنى في الواقع عن تعاليم القرآن ضمناً إن لم يكن ظاهراً، إذ أنه يعرض مفهوماً جديداً لله وموقفاً جديداً من القيم الدينية. ولو قدر للأفكار الصوفية أن تكون لها الغلبة، لكانت وقفت من ممارسة شعائر الدين الإسلامي في أحسن الأحوال موقف المتسامح واللامكترث. . .»[1].

هذا الموقف يجب أن لا ينظر إليه على أنه خروج على الشرع، بل هو تجاوز له. بمعنى أن المتصوف يفهم الشريعة باعتبارها مجازاً يقف عنده العامي الذي لم يؤت حظاً من «المعرفة» وواجب الصوفي «العارف هو أن يجتاز هذه المرحلة الأولية (= الشرع) إلى مقام أعلى منها (= الحقيقة)، ومن ثمة فهو لا يخرج على الشريعة منكراً أو رافضاً لها، وإنما يعتقد أن خطابها الظاهر لم يعد يتجه إليه، وإنما هو معني بخطابها الخفي الذي يسميه حقيقة. من هنا كان دعاء الحلاج: «ستر الله عنك ظاهر الشريعة، وكشف لك حقيقة الكفر. فإن ظاهر الشريعة كفر خفي، وحقيقة الكفر معرفة جلية. .»[2]. ستنتهي إذن مهمة النص حين يوصل المتصوف إلى أحد مقامين: الحلول أو الاتحاد. ذلك أن النص خطاب، وكل خطاب يفترض مرسلاً (= الله)، ومتلقيا (= إنسان)، وانفصالاً بينهما. لكن في حالي الحلول والاتحاد يفتقد هذا الانفصال بحيث يصبح الله العارف، والعارف الله. وبذلك ينتفي الخطاب لأن الله حل هنا، أو لأن العارف صعد هناك. . .

ـ الحلـول:

يقسم صاحب التعريفات الحلول إلى نوعين: الحلول السرياني وهو «عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر كحلول

(1) انظر: أوليري ـ الفكر العربي، ص173.

(2) انظر: أخبار الحلاج، ص63.

ماء الورد في الورد فيسمى الساري حالاً والمسري محلاً. «أما الحلول الجواري فهو «عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر كحلول الماء في الكوز»[1].

ذلك هو الحلول بإطلاق. أما عند الصوفية فإن السراج الطوسي يتناوله باقتضاب لا يخلو من إحراج. يبدو هذا الإحراج واضحاً في عنوان الباب الذي خصصه للحلول. يقول: «باب في ذكر غلط الحلولية وأقاويلهم على ما بلغني فلم أعرف منهم أحداً، ولم يصح عندي شيء غير البلاغ». فكأن السراج الطوسي يشك في وجود الحلوليين أصلاً، ويعد ما يحكي عنهم في باب البلاغات.

ويستمر السراج الطوسي في لغة التشكيك هذه حين يحكي ما بلغه عن الحلوليين: «بلغني أن جماعة من الحلولية زعموا أن الحق تعالى ذكره اصطفى أجساماً حل فيها بمعاني الربوبية، وأزال عنها معاني البشرية..». تلك هي مقالة الحلوليين، على ما بلغ السراج الطوسي. مقالة يصدر عليها حكماً فورياً: «فمن صح عنه شيء من هذه المقالات فهو ضال بإجماع الأمة، كافر يلزمه الكفر فيما أشار إليه»[2].

يبدو أن الحسين بن منصور الحلاج كان حاضراً في ذهن السراج الطوسي وهو يحرر بابه في «ذكر غلط الحلولية وأقاويلهم». ويظهر ذلك جلياً من تردد السراج الطوسي، وميله إلى التشكيك، ثم إصداره الحكم الحاسم بكفر أصحاب هذه المقالات، «إن صحت عنهم!» وهذا الموقف يلخص شخصية الحلاج ومكانته في تاريخ التصوف الإسلامي. فقد ارتبطت به مقالة الحلول، وحكم عليه بالكفر بسببها، ورغم ذلك ظل موقف المتصوفة منه مضطرباً...

لقد بدأ الحلاج متصوفاً، من أولئك الذين سيوصفون لاحقاً بالاعتدال أو السنية. فقد قدم بغداد فخالط الصوفية، وقد صحب من مشيختهم الجنيد بن محمد (سيد طائفة الصوفية)، وأبا الحسين النوري، وعَمراً المكي... وتتلمذ لسهل بن

(1) انظر الجرجاني ـ التعريفات، ص98.

(2) انظر: السراج الطوسي ـ اللمع، نشرة.

عبد الله التستري سنتين»[1]. ويذهب ماسينيون إلى أن الحلاج تعلم التصوف على يد سهل التستري، ولكنه تركه وارتحل إلى البصرة «وذلك ليتلقى خرقة الصوفية من يد عمرو المكي»[2]. لكن هذا الانسجام مع أقطاب التصوف لم يدم طويلاً. فما لبث الحلاج أن خرج على خط المعتدلين، فنبذ الخرقة، ومزق المرقعة معلناً بذلك «التخلي عن طريقة الإستسرار والتجرد بالنفس عارية أمام الملأ مستهدفاً بها إلى الاتهام والأحقاد»[3].

هذه السيرة الجديدة التي اختارها الحلاج لنفسه ستؤدي به إلى الخصومة مع أبرز أقطاب التصوف في عصره. وما تلبث هذه الخصومة تنقلب تحدياً خاصة بين الحلاج والجنيد، إلى الحد الذي يصف فيه الجنيد الحلاج بأنه: «رجل مطامع»، ويتنبأ له بالقتل، فيرد عليه الحلاج بنبوءة فيها الكثير من الإدانة لموقف الجنيد «وستمضي على قتلي»[4]. يلاحظ أن الجنيد يتهم الحلاج بأنه «رجل مطامع» ثم يتنبأ له بالقتل. وليس في التهمة ما يمس عقيدة الحلاج، أو يطعن في سلامة نهجه الصوفي. وحين يشكك الحلاج في نهج الجنيد الصوفي، يلوذ سيد الطائفة بالصمت والاحتجاب عن الناس! فقد هتف الحلاج بالجنيد وهو يخطب في مسجد بغداد: «يا أبا القاسم إن الله لا يرضى من العالم بالعلم حتى يجده في العلم، فإن كنت في العلم فالزم مكانك، وإلا فانزل. فنزل الجنيد ولم يتكلم على الناس شهراً»[5]. لم يكن الجنيد الخصم الوحيد للحلاج، وإنما خاصمه أيضاً عمرو بن عثمان المكي، وإن اختلفت الروايات حول أسباب خصومته له[6].

من هذه الروايات ما يورده السراج الطوسي من أن الحلاج سرق من المكي

(1) انظر: البغدادي ـ تاريخ بغداد، ج8، ص112.
(2) انظر: بدوي ـ شخصيات قلقة في الإسلام، القاهرة، سينا للنشر، ط3، 1995، ص105.
(3) انظر: المرجع السابق، ص108 ـ 109.
(4) انظر: شرف، محمد جلال ـ دراسات في التصوف الإسلامي، ص311 ـ 312.
(5) انظر: المرجع السابق، ص311.
(6) انظر: المرجع السابق، ص312.

كتاب أسرار فتنبأ له بالمصرع الذي لقيه[1]. وسيتبنى الشعراني نفس الرواية مضيفاً إليها فقرة ذات مغزى: «وإنما كان القول بتكفيره (= الحلاج) تستراً على دعوة عمرو»[2]. هذا التعليل الطريف الذي يقدمه الشعراني يظهر أن تكفير الحلاج لم يأت نتيجة لعقيدته في الحلول، وإنما كان لأسباب أخرى.

والذي يلفت النظر أن تهمة الكفر هذه لم تصدر عن أقطاب التصوف رغم خصومتهم للحلاج، وإنما أطلقتها السلطة السياسية التي اعتقلته. بل إن بعض معاصريه من الصوفية كانوا يقولون بمقالته مثل ابن عطاء، وأبي محمد الحريري وأبي بكر الشبلي[3].

لقد كان الحلاج «رجل مطامع» بحق؛ طمع في الزعامة الروحية فصرح بما كتمه صوفية عصره، وطمع في الزعامة السياسية فتآمر مع الخارجين، واستمال القواد والوزراء.

فكان عليه أن يحارب على جبهتين، سياسية، وروحية. مثل الأولى الوزير حامد الذي خشي على مركزه من التفاف بعض النافذين في البلاط حول الحلاج. والثانية ممثلة في رجال التصوف الذين خاصم الحلاج أشهرهم، فأظهر مقالة تختلف ـ في الظاهر ـ عن مقالتهم، مما سهل للوزير إلصاق تهمة الكفر به بحيث يتخلص من خصم سياسي ويظهر بمظهر المدافع عن الدين القويم. ولعل خير دليل على أن قتل الحلاج كان بسبب طموحه السياسي هو أن أصحاب الشطح (البسطامي، الشبلي) صرحوا بأقوال وأحوال لا تقل ـ في بعدها عن الشرع ـ عن تلك المنسوبة للحلاج[4]. زد على ذلك أن طول فترة سجن الحلاج (9 سنوات)، ووقائع محاكمته (امتنع القاضي الشافعي عن إدانته، وأدانه القاضي المالكي تحت

(1) انظر: السراج الطوسي ـ اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، ص499.

(2) انظر: الشعراني ـ الطبقات الكبرى، ج1، ص13.

(3) انظر البغدادي ـ تاريخ بغداد، ج8، ص127 ـ 128.

(4) انظر: شرف ـ دراسات في التصوف الإسلامي، ص318.

ضغط الوزير حامد) تظهر حجم الصعوبات التي واجهتها السلطة السياسية في سبيل إثبات تهمة الكفر على الحلاج. فلم يكن الهدف قتل الحلاج. فقد كان يمكن اغتياله في السجن، أو تعذيبه حتى الموت كما فعل بابن عطاء. وكان يمكن للخليفة قتله بتهمة نقض البيعة بالتآمر مع القرامطة. لكن كل ذلك لم يكن ليقضي على دعوة الحلاج، ولا ليفل من عزيمة أنصاره. ولكن الأمر يختلف كثيراً حين يقتل الحلاج بتهمة الكفر، وبقرار من المحكمة الشرعية. فتغدو دعوته مروقاً من الدين، وأنصاره كفرة لا يخوضون صراعاً سياسياً ضد السلطة، وإنما يفسدون العقائد ويكيدون للإسلام.

وإذا كان متأخرو الصوفية من المعتدلين قد دأبوا على إخراج الحلاج من حلقة سلفهم الصالح، فإن «ذكره» ظل حياً في الطرق الصوفية « ينتقل من زاوية إلى زاوية في كل التلقينات الصوفية»[1]. ويبدو أن الحلاج ـ إذا صدقت الروايات، وحمل شعره ونثره على ظاهره ـ اعتقد الحلول، وصرح به.

يقول الحلاج: «أنا الحق والحق للحق حق* لابس ذاته فما ثم فرق»[2] ويقال إنه صرح لصديقه الشبلي قائلاً: «أنا الحق «، أي «أنا الحق الخالق» أي «أنا هو الله»[3].

ويروى له أيضاً:

يا سرٌّ يدق حتى يخفى على وهم كل حي
وظاهرا باطنا تجلى لكل شيء بكل شي
إن اعتذاري إليك جهل وعظم شك وفرط عي
يا جملة الكل لست غيري فما اعتذاري إذن إلي!!![4]

(1) انظر: بدوي ـ شخصيات قلقة في الإسلام، ص140.
(2) انظر: أخبار الحلاج، ص108.
(3) انظر: بدوي ـ شخصيات قلقة في الإسلام، ص113.
(4) أخبار الحلاج، ص108.

لعل في هذه الأقوال دليلا، لمن يريد أن يثبت على الحلاج القول بالحلول، ناهيك بالأدلة التي ساقها (أو صاغها) شهود محكمة الوزير حامد... لكن ما يهمنا من كل هذا هو إبراز أن القول بالحلول يعني عملياً، ونظرياً، إلغاء النص بتجاوزه، وأن الحلاج لم يكن وحده صاحب هذه المقالة، وإنما اشترك معه فيها جماعة من المتصوفة الذين ظل تاريخ التصوف يعدهم معتدلين متمسكين بالشرع، في حين وصم الحلاج بالخروج عليه!

ولعل من الطريف أن بعض أبرز أولئك الذين نبذوا الحلاج، لقوله بالحلول المفضي إلى إلغاء النص، قد قالوا بالاتحاد المفضي إلى إلغاء النص!

ـ الاتحـاد:

لا يبدو الاختلاف ـ في النهاية ـ كبيراً بين الحلول والإتحاد. بمعنى أن كلا منهما يفترض إلغاء النص بتجاوزه.

فإذا كان العارف الحلولي يعتقد أن الإله قد اختاره ليتجسد فيه، فإن العارف القائل بالإتحاد يعتقد أنه، وكل مظاهر العالم تجليات للإله. ومن ثمة فهو حين يصل إلى هذه الحال الإدراكية يغيب عن مفردات العالم (بما فيها ذاته والنص) فلا «يشهد» إلا الله. يقول الجرجاني: «الإتحاد هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل موجود بالحق فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به معدوماً بنفسه، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به فإنه محال. وقيل الإتحاد هو القول من غير روية ولا فكر»[1].

هذا الاحتياط الذي يتخذه صاحب التعريفات يعود بالإتحاد إلى وحدة وجود، تفسر هي ذاتها بأن مفردات العالم تستمد وجودها الحقيقي من الله، وليس لها وجود مستقل عنه. ومن ثمة، فإن الإتحاد ليس واقعة مادية، وإنما هو مجرد «شهود» من العارف لوجود الله المطلق. وإذا كان فعل «شهد» يستعمل في

(1) انظر: الجرجاني ـ التعريفات، ص06.

الأدبيات الصوفية لتأويل وحدة الوجود تأويلاً حسناً، فإن صاحب «مدارج السالكين» يستعمله عند إدانته لأصحاب وحدة الوجود: «فأما الفناء عن وجود السوى» فهو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود، وأنه ما ثم غير، وأن غاية العارفين والسالكين: الفناء في الوحدة المطلقة، ونفي التكثر، والتعدد عن الوجود بكل اعتبار. فلا يشهد غيراً أصلاً. بل يشهد وجود العبد عين وجود الرب. بل ليس عندهم في الحقيقة رب وعبد»[1].

ينسب القول بوحدة الوجود في التصوف الإسلامي إلى أبي يزيد البسطامي، فهو «الذي أدخل في التصوف الإسلامي فكرة وحدة الوجود»[2]. ويذهب أوليري إلى أن البسطامي «من اصل زرادشتي»، كان يقول إن الله «محيط لا قرار له، وأنه هو نفسه العرش واللوح المحفوظ والقلم والكلمة... وهو إبراهيم وموسى وعيسى وجبريل، إذ أنه لا بد لجميع الكائنات ذات الوجود الفعلي أن تتحد بالله، وتصبح والله واحداً»[3].

قد لا يعجب القارئ من إضافة مثل هذه الأقوال إلى البسطامي، وهو المشهور بشطحاته. بل إن هذه الأقوال تطور طبيعي لشطحاته تلك، فهو وغيره من أصحاب الشطح لم يخترقوا النص إلا ليلغوه في النهاية.

لكن الغريب حقاً أن تضاف إلى سيد الطائفة ـ وهو الذي حاول المستحيل في سبيل تأويل شطحات البسطامي تأويلاً حسناً ـ أقوال قد تفهم على أنها من قبيل وحدة الوجود! يقول الجنيد: «لقد ناجى الله تعالى الجنيد ثلاثين سنة بلسان الجنيد والجنيد غير ظاهر، والخلق لا يعرفون عنه شيئا»[4]. وينسب إليه أيضاً أنه قال: «ما دمت تقول الله، وتقول عبد، فهذا شرك لأن العارف والمعروف واحد

(1) انظر: ابن قيم الجوزية ـ مدارج السالكين، ج1، ص173.
(2) انظر: نيكولسون ـ في التصوف الإسلامي، ص24.
(3) انظر: أوليري ـ الفكر العربي، ص166.
(4) انظر: غني، قاسم ـ تاريخ التصوف في الإسلام، ص75.

كما قالوا: ليس في الحقيقة إلا هو، ها هنا الله فأين العبد؟» و«حكي أنه كان يمشي ليلة في الطريق مع مريد له، فنبح كلب، فقال الجنيد لبيك! لبيك! فقال المريد: ما هذه الحال؟! فقال: إني شاهدت قوة الكلب ودمدمته دليلاً على قهر الله تعالى، وسمعت النداء من قدرة الحق تعالى، ولم أشاهد الكلب فيما بين ذلك، فلا جرم أن أجبت: لبيك!»[1].

تلك أقوال في الاتحاد ووحدة الوجود تضاف ـ وغيرها ـ إلى الجنيد. ولما كانت الصورة المألوفة للرجل في تاريخ التصوف الإسلامي، هي صورة الواقف عند حدود الشرع، المستمسك بالنص، نهض متأخرو المتصوفة، وبعض الباحثين المعاصرين لتأويل هذه الأقاويل تأويلاً حسناً كما فعل الجنيد نفسه مع شطحات أبي يزيد. هذا التأويل يذهب إلى أن الجنيد لا يقول بوحدة الوجود، وإنما هو صاحب وحدة شهود. والاختلاف بين القولين يظهر في تعريف الجرجاني للإتحاد (ص: 67). فالعارف في حال الفناء لا يشهد إلا الله. وهذا ما قصده الجنيد حين أنكر المريد تلبيته لنباح الكلب. فهو لم يفعل ذلك معتقدا اتحاد أعيان هذا الوجود، بصفتها ذواتا مستقلة، بالذات الإلهية ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبراً ـ وإنما كان الحضور الإلهي طاغياً عليه، بحيث لم يشهد سوى قدرة الله وفعله، وغاب عنه الكلب. وحدة الشهود إذن هي حال يغمر فيها الوجود الإلهي العارف فلا يشهد سوى الله، منزهاً له عما سواه. . . «فإذا راعى جانب التنزيه، شاهد الله في كل شيء، واعتبره في الوقت نفسه فوق كل شيء: وهذه هي وحدة الشهود لا وحدة الوجود»[2].

لا يحدد الباحثون المحدثون ـ غالباً ـ وحدة الشهود إلا باعتبارها مغايرة لوحدة الوجود التي يضيفونها إلى ابن عربي (ت: 638هـ): « . . .إن هناك اختلافاً كبيراً بين وحدة الشهود عند الجنيد وغيره من الصوفية، ووحدة الوجود عند ابن

(1) انظر: المرجع السابق، ص77، وانظر أيضاً: أوليري، الفكر العربي، ص165.
(2) انظر: عفيفي، أبو العلا ـ مقدمته لترجمة «في التصوف الإسلامي» (نيكولسون)، ص: ق.

عربي وغيره من الإشراقيين. فوحدة الشهود حال، وليست علماً ولا اعتقاداً ولا تخضع لوصف ولا تفسير. .. وهي الحال التي يسميها صوفية الإسلام بالفناء وعين التوحيد وحال الجمع. .»[1].

تختلف وحدة الشهود عن وحدة الوجود بكون الأولى كشفاً يخضع له العارف، بينما الثانية علم له مبادئ ومقدمات ونتائج. بمعنى أن صاحب وحدة الشهود يقول عن غلبة وفناء، بينما ينظّر صاحب وحدة الوجود بوعي معرفي. هذا التنظير ينتج عنه عند ابن عربي «أن الحق هو الظاهر في كل صورة والمتجلي في كل وجه. وهو «الوجود الواحد» والأشياء موجودة به، معدومة بنفسها. ولكن لا ينحصر وجود الحق ويتحدد بظهوره في المظاهر، بل له وجود متعال خاص به. وبهذا الوجود المتعالي للحق يفارق ابن عربي وحدة الوجود الملحدة»[2].

أشياء هذا العالم إذن هي تجليات لله، يتوقف وجودها عليه، ولكن وجوده مستقل عنها. ربما وضع هذا القيد لتجنب استنتاج فناء الله بفناء العالم. فإذا كانت مظاهر الكون هي الله، فإن فناءها يستتبعه فناؤه. لكن القول بأن وجودها متوقف عليه بينما يتمتع هو بوجود متعال مستقل، يخرج من هذا الإشكال. ومهما يكن، فإن مؤرخي التصوف المعتدل قد استعادوا موقف أسلافهم من شطحات أبي يزيد والحسين بن منصور، فطبقوه على وحدة الوجود عند الجنيد وابن عربي، فلم يألوا جهداً في سبيل تأويلها عند الأول تأويلاً رأوه حسناً، بينما دانوها عند الثاني فعدوها من ضلالات الفلسفة. وربما أمكن تفسير هذا الموقف بأن الجنيد استعمل لغة رمزية فأمكن تأويل أقواله تأويلاً حسناً، بينما صرح ابن عربي فسهلت إدانته. فقد دأب المتصوفة على «التضحية» بأفراد في سبيل استمرار المذهب. .. وهل تقوم المذاهب من غير تضحيات!

---

(1) انظر: شرف ـ دراسات في التصوف الإسلامي، ص255 ـ 256.

(2) انظر: الحكيم، سعاد ـ المعجم الصوفي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، 1981، ص1149.

فكان في كل عصر شخص أو تيار يمثل الخروج على التصوف «الصحيح» بينما هناك آخرون يجسدون «التصوف» بامتياز. .. وليس تاريخ التصوف سوى تقريع لأولئك وتقريظ لهؤلاء. .. وليست الفروق، التي تبنى عليها هذه الأحكام واضحة بذاتها، ولا ذات بال في نهاية التحليل.

ولعل أوضح دليل على ذلك هو الفرق المزعوم بين وحدة الشهود ووحدة الوجود. فهما « . . .تتطابقان في النتيجة، فكلتاهما ترى أن الوجود الحقيقي واحد وهو الله، ولكن صاحب وحدة الشهود يقولها في غمرة الحال، على حين يدافع عنها ابن عربي في صحو العلماء وبرود النظريين»[1].

إن الاختلاف بين النظريتين لا يتجاوز طريقة التعبير، فصاحب وحدة الشهود يدعي الفناء والسكر والمحو، وأنه واقع تحت تأثير إلهام ومكاشفة، بينما لا يلجأ صاحب وحدة الوجود إلى مثل هذه الحالات النفسية، وإنما ينظّر بوعي تام معتقداً ما يقول. ولكنهما ـ رغم اختلاف الدعاوى ـ يقولان نفس الشيء. وإذا كان القدماء قد دانوا وحدة الوجود عند ابن عربي في سبيل تبرئة وحدة الشهود عند الجنيد، فإنه لم يعدم من المحدثين من يدافع عنه محاولاً ضمه إلى صف أصحاب وحدة الشهود الذين استقر قبولهم في الفكر العربي الإسلامي. « . . .ونقول رداً على من جعل وحدة ابن عربي الوجودية نظرية فلسفية تقررت باستدلال نظري، أن الواقع عكس ذلك، لأن النظر الفكري كما يقول شيخنا الأكبر يعطي: وجود المخلوقات، التي من شأنها إن لم تكثر الوجود، فعلى الأقل تحدده بثنائية كلاسيكية: حق، خلق. وإن الذي يعطي الوحدة الوجودية هو الشهود. .. ونستطيع أن نلخص موقفه قائلين إنه: شهود لوحدة الوجود»[2].

تحاول د. سعاد الحكيم أن تؤوّل الشيخ الأكبر بحيث يبدو امتداداً لسيد

(1) انظر: المرجع السابق، ص1145.

(2) انظر: المرجع السابق، ص1146 ـ 1147.

الطائفة، واصلة بذلك ما قطعه مؤرخو التصوف. لكن الحكيم تؤوّل الشيخ الأكبر، وفي ذهنها نموذج يجب أن ينصهر فيه. بمعنى أنها تسلم بنصف ما قاله مؤرخو التصوف من أن وحدة الشهود «حال محمودة»، وأن وحدة الوجود «نظرية مذمومة». ولكنها ترفض النصف الثاني القائل إن الشيخ الأكبر كان صاحب هذه النظرية المذمومة، فهو عندها: شاهد على وحدة الوجود !!!

يوافق الجابري الحكيم في وصلها بين الجنيد وابن عربي. لكنه يتبع تأويلاً مغايراً تماماً، فيلحق وحدة الشهود عند الجنيد بوحدة الوجود عند ابن عربي. إن النموذج عند الجابري هو وحدة الوجود كما صاغها ابن عربي بشكل واضح، بينما لم تكن وحدة الشهود سوى تلميح إليها. ومن ثمة فإن تأويل وحدة الشهود يجعلها تصرح بما كنَّت عنه، عندها يبرز ابن عربي بصفته إفصاحاً عن استعارات الجنيد. يقول الجابري: «...والحقيقة أن الاختلاف بين ابن عربي ومن سبقوه من المتصوفة الإسلاميين ليس راجعاً إلى المذهب بل فقط إلى درجة التصريح بحقيقة المذهب وأصوله. إن القول «بوحدة الشهود» أو الفناء كـ «حال» يقتضي نظرية في «وحدة الوجود»... وكل الفرق بينهما [ابن عربي والجنيد] أن ابن عربي صرح وفصل فكان كما يقول، من أصحاب «الأسرار»، بينما بقي الجنيد وأمثاله من «أصحاب الأحوال»[1].

إن ما يهم كاتب هذه السطور هنا، هو النتائج المترتبة على القول بالإتحاد ـ سواء تم التعبير عنه بوحدة الشهود أو وحدة الوجود ـ إذا ما عرضت على النص. ويبدو أنه لا مفر من الاستنتاج بأن الأمر يؤول إلى إلغاء النص، لأن النص رسالة، والرسالة تفترض انفصالاً بين مرسل ومرسل إليه، وهو ما ينتفي في حال الإتحاد ووحدة الشهود ووحدة الوجود. ولعل اللغوي يلاحظ أن الجذر المشترك بين الكلمات الثلاثة هو «أحد» وحين يختزل العالم في «الواحد»، يصبح الحديث عن نص يخاطب آخر ضرباً من الهذيان...

---

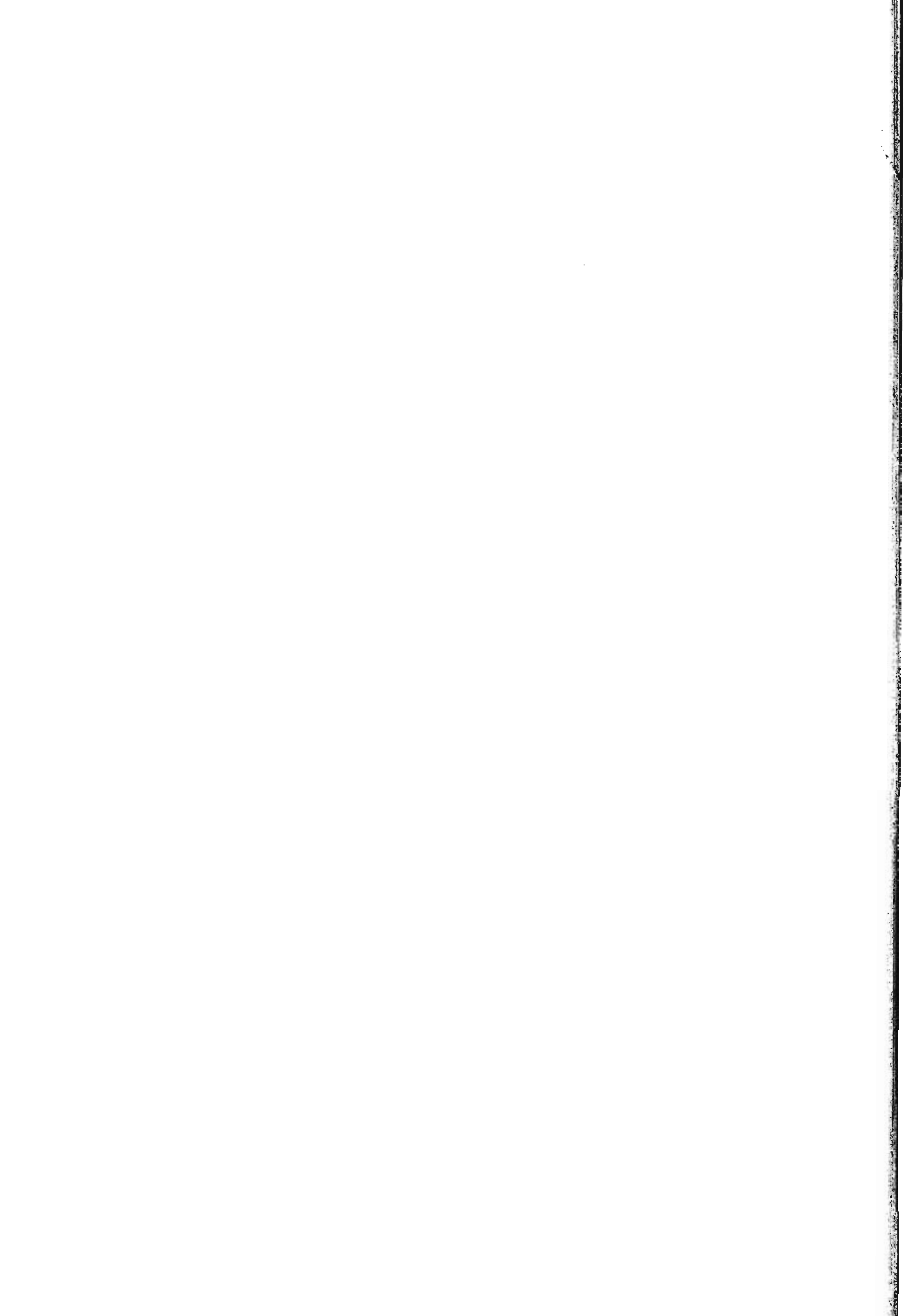
(1) انظر: الجابري، محمد عابد ـ بنية العقل العربي، ص358 ـ 359.

وينبغي التنبيه إلى أن كاتب هذه السطور لا يرمي إلى التشكيك في عقائد المتصوفة، ولا يهدف إلى محاكمة مواقفهم أو تقييم سلوكهم. فهو لا يتعامل مع أفراد، وإنما يتعامل مع نصوص تنتسب إلى الشريعة، وأخرى تشيد بناء الحقيقة فيحاول أن يتبين مواضع الاتصال والانفصال بينهما، متخذاً من النص (= القرآن والسنَّة) ميزاناً لهما.

ومن ثمة فإنه حين يتحدث عن اختراق النص، أو إلغائه، لا يقصد أبداً القول إن المتصوفة قد عمدوا بفعل واع إلى اختراق النص وإلغائه. إنما يقصد إلى أن بعض أقوال المتصوفة تؤول (وهم فرسان التأويل) إلى اختراق النص، وتنتهي بعض نظرياتهم إلى إلغائه.

وقد لا يقصد صاحب القول اختراق النص، وإنما يعتقد أنه يكشف حقيقته... وقد لا يرمي صاحب النظرية إلى التحلل من النص، وإنما يتوق إلى السمو إلى روحه... ما عده روح النص.

لقد تم التركيز في الفصل الأول والفصل الثاني على توضيح معالم الشريعة والحقيقة في ارتباط وثيق مع النص. بمعنى أن كاتب هذه السطور عد النص مركزاً للثقافة العربية الإسلامية تدور مكوناتها المختلفة في مداره. لكن مواقعها منه تختلف بعداً وقرباً. ولو جاز له استعمال استعارة توضيحية لقال إن النص ـ في الثقافة العربية الإسلامية ـ شبيه بالشمس، ومكونات هذه الثقافة (الشريعة، الحقيقة، الفلسفة، علوم اللغة، علم الفلك...) تمثل كواكب المجموعة الشمسية. ومن المعلوم أن مواقع هذه الكواكب تختلف بعداً وقرباً من الشمس، ومن بعضها البعض. وإذا كان الالتقاء بين كواكب المجموعة الشمسية مستحيلاً إلا بحدوث كارثة كونية، فهل هناك إمكانية للالتقاء (بمعنى الجمع في وحدة) بين بعض مكونات الثقافة العربية الإسلامية، بين الشريعة والحقيقة مثلاً، أم أنها ـ على غرار كواكب المجموعة الشمسية: كل في فلك يسبحون؟».



الفصل الثالث

محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة

أ - دواعي الإشكال.

ب - جهد القشيري.

جـ - اجتهاد الغزالي.

د - نتائج الجهد والاجتهاد.



أ دواعي الإشكال

كان الفصل الأول والفصل الثاني من هذا البحث محاولة لتحديد معالم كل من الشريعة والحقيقة في انفصال تام بينهما. بمعنى أن كاتب هذه السطور قصد في الفصل الأول بيان البنية الداخلية للشريعة، وكيفية بنائها، ومواد ذلك البناء في علاقته مع النص.

وفي الفصل الثاني عمد إلى استكشاف الحقيقة الصوفية، مصدرها وصلتها بالنص المذكور.

فبدا له أن الشريعة تتمحور حول النص، وتلجأ حصراً إلى العقل (شارك النص نفسه في تكوينه) في سبيل إنتاج فهم عقلاني له، ومن ثمة استثماره. فالمنهج إذن منهج عقلاني يستثمر به الإنسان النص في (الأولى) ليدخر منه (للآخرة)... لذلك بدت الشريعة منظومة عقلانية متكاملة لها مسلماتها ومبادئها، ونتائجها المترتبة على تلك المسلمات والمبادئ، فكان لها طابعها الشمولي.

أما الحقيقة فقد بدت لكاتب هذه السطور تلوح في ومضات سريعة يعلن عنها أفراد بطرق مختلفة وعبارات غامضة، وتقدم فهماً خاصاً للنص، ما يلبث أن ينقلب تجاوزاً صريحاً له. من هنا بدا الإشكال في محاولة الجمع بينها وبين الشريعة. زد على ذلك أن التاريخ العربي الإسلامي يزخر بوقائع الخصومة بين أصحاب الشريعة، وإن اختلفت مذاهبهم، وأهل الحقيقة وإن تعددت مشاربهم...

لقد «كان الخوارج أول الفرق الإسلامية التي أظهرت عداوتها للصوفية»[1]. وسبب هذا العداء راجع إلى: «إطاعتهم للسلطان، حتى لو كان جائراً، وقولهم إن النية أفضل من العمل»[2].

ونقم عليهم المعتزلة والظاهرية لأقوالهم في العشق «لأنه يقوم من الناحية النظرية على التشبيه، ويقوم من الناحية العملية على الملامسة والحلول»[3]. أما الشيعة الإثنى عشرية «فأنكروا كل نزوع إلى التصوف لأنه يستحدث بين المؤمنين ضرباً من الحياة الشاذة (صوف، خانقاه) تتمثل في طلب الرضا من غير توسل بالأئمة..»[4]. وينقل عن الإمام جعفر الصادق (ت: 148هـ) «أنه سئل عن حال أبي هاشم[*] الكوفي الصوفي فقال: «إنه كان فاسد العقيدة جداً، وهو الذي ابتدع مذهباً يقال له التصوف، وجعله مقر العقيدة الخبيثة»[5].

ويذكر الدكتور بدوي أن الملا صدرا الشيرازي (ت: 1050هـ) يحمل حملة شعواء على الصوفية في كتابه (كسر أصنام الجاهلية)[6]. كما يذكر الدكتور آل ياسين أنه «ثار على الصوفية في عصره وذم التصوف»[7].

أما أهل السنَّة وإن كانوا أبطؤوا « في بيان موقفهم» ـ حسب ما يقول

---

(1) انظر: ماسنيون ـ دائرة المعارف الإسلامية، ج5، مادة: تصوف.

(2) انظر: بدوي ـ تاريخ التصوف الإسلامي، ص63.

(3) انظر: ماسنيون ـ دائرة المعارف الإسلامية، ج5، مادة: تصوف.

(4) انظر: المرجع السابق.

(*) لم تذكر المصادر تاريخ وفاته تحديداً ولا تقريباً، وإنما ذكر البغدادي (تاريخ بغداد، ج14، ص397) أنه عاصر سفيان الثوري (ت: 198هـ).

(5) انظر: القمي، عباس بن رضا ـ سفينة بحار الأنوار، طبع حجري سنة 1355هـ، ج2، ص57، نقلاً عن: بدوي ـ تاريخ التصوف الإسلامي، ص64.

(6) انظر: بدوي ـ تاريخ التصوف الإسلامي، ص65.

(7) انظر: آل ياسين، جعفر ـ الفيلسوف الشيرازي، بيروت، باريس، منشورات عويدات، ط1، 1978، ص39.

ماسنيون ـ فإنهم «أجمعوا على إنكار التصوف..»[1]. وقد تعددت مآخذ أهل السنَّة على التصوف: «فابن حنبل يأخذ على التصوف أنه يغذي التفكير ويصرف أصحابه عن ظاهر العبادة ويحملهم على طلب الخلة مع الله فيستبيحون إغفال الفرائض. وأما خشيش وأبو زرعة، وهما ممن تتلمذ لابن حنبل، فإنهما يجعلان المتصوفة طائفة من الزنادقة (الروحانية)»[2]. وإذا كان أهل السنَّة قد أبطؤوا في بيان موقفهم من التصوف، فإن ذلك لم يمنعهم من أن يكونوا «أشد الفرق هجوماً على التصوف والصوفية»[3].

ويروي صاحب كتاب «صفة الصفوة» عن أبي نعيم الأصبهاني أن الإمام الشافعي قال: «التصوف مبني على الكسل، ولو تصوف رجل أول النهار لم يأت الظهر إلا وهو أحمق»[4].

لم يقتصر عداء أهل السنَّة للتصوف على المشرق، وإنما تجاوزه إلى فقهاء المغرب. فاشتط ابن حزم في الإنكار عليهم[5]، في حين اكتفى الشاطبي (ت: 790هـ) بذكر بعض المآخذ عليهم، مثل: «الإستناد إلى الرؤيا في استخراج الأحكام الشرعية. اجتماع الصوفية للذكر بصوت مرتفع ثم الغناء والرقص والمبالغة في التواجد، والأخذ في الرقص والدوران، والضرب على الصدور»[6].

قد يجادل القارئ ـ أي قارئ ـ بأن المواقف التي أوردها كاتب هذه السطور تدخل في إطار الصراعات بين الفرق والمذاهب الإسلامية، فضلاً عن أن بعضها

(1) انظر: ماسنيون ـ دائرة المعارف الإسلامية، ج5، مادة: تصوف.
(2) انظر المرجع السابق.
(3) انظر: بدوي ـ تاريخ التصوف الإسلامي، ص70.
(4) انظر: ابن الجوزي، أبو الفرج ـ صفة الصفوة، تحقيق: محمود فاخوري، بيروت، دار المعارف، ط3، 1985، ج1، ص25.
(5) انظر: ابن حزم ـ الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص18.
(6) انظر: بدوي ـ تاريخ التصوف الإسلامي، ص81 ـ 82.

جاء لاحقاً لمحاولة الجمع التي هو بصددها. قد تبدو الملاحظة قائمة. لكن إذا علمنا أن الفرق والمذاهب الإسلامية تعترف بالفوارق بينها، ولم يسع أحدها للاندماج مع غيره، بدت محاولة الجمع بين الشريعة (كما بناها أهل السنَّة) والحقيقة إشكالاً يحتاج إلى توضيح...

وإذا كان الطعن على التصوف، والعداء للمتصوفة، ظل قائماً بعد محاولة الجمع هذه، فإن ذلك يشير إلى أن المحاولة ظلت إشكالية قابلة لاستئناف القول فيها.. ولعل استئناف القول يقتضي تعريف المصطلح أولاً: «الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري»[1]. ولا يبدو أن محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة اكتسبت من الاستقرار الفكري ما يرفعها إلى مصاف النظرية، وإنما ظلت إشكالية يستأنف فيها القول في كل عصر. فأنصارها يشعرون، رغم ما بذل صاحباها (القشيري والغزالي) من جهد واجتهاد ـ أنها ما تزال في حاجة إلى مزيد من العناية لترميمها ودعمها بحجج جديدة... وخصومها (من المتصوفة والفقهاء) ما انفكوا يكشفون (أو تكشف لهم) ثغرات فيها عديدة، فيسارعون إلى تقويض بنائها العتيد، هذا البناء القائم «على الرغبة في التوفيق بين نظامين متعارضين، شيدا عبر محاولتين «الأولى من جانب الصوفية والثانية من جانب أهل السنَّة»[2].

كيف إذن سيسهم كل فريق في تشييد هذا البناء؟

---

(1) انظر: الجابري ـ نحن والتراث، (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، بيروت، دار الطليعة، ط2، 1982، ص39.

(2) انظر: جولدزهير ـ الشريعة والعقيدة في الإسلام، ص156.



ب جهد القشيري قد(*) الحقيقة على الشريعة

ظهرت الحاجة إلى محاولة التوفيق بين الشريعة والحقيقة في وقت مبكر من تاريخ التصوف. فقد حفظ لنا التاريخ وقائع الخصومة بين أحمد بن حنبل (ت: 241هـ) والحارث بن أسد المحاسبي (ت: 243هـ)[1]. فرغم ما كان يشتهر به المحاسبي من احترام لحدود الشرع، ورسوخ قدمه في العلم، فقد نفّر ابن حنبل الناس منه، فاعتزل في بيته، فمات وحيدا ودفن تحت جنح الظلام... تظهر محاولة المحاسبي الجمع بين الشريعة والحقيقة في مؤلفاته حيث يقول في مقدمة «الوصايا»: «فتبين لي فضلهم (= المتصوفة) واتضح لي نصحهم، وأيقنت أنهم العاملون بطريق الآخرة، والمتأسون بالمرسلين»[2]. وقد كان كتابه «الرعاية لحقوق الله «أحد المصادر الرئيسة للغزالي في محاولته «إحياء علوم الدين». وبذلك فإن القشيري «مسبوق في هذا الطريق بالحارث المحاسبي»[3]. بالإضافة

(*) القد: القامة. والقد قدر الشيء وتقطيعه، والجمع أقدّ. وفي حديث جابر: أتي بالعباس يوم بدر أسيراً ولم يكن عليه ثوب فنظر له النبي ﷺ، قميصاً فوجدوا قميص عبد الله بن أبي يقدد عليه، فكساه إياه، أي كان الثوب على قدره وطوله... وشيء حسن القدّ، أي حسن التقطيع... (لسان العرب، مادة قدد).

(1) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج2، ص39.

(2) ذكره عبد الحليم محمود في تقديمه لكتاب الرعاية لحقوق الله، للمحاسبي، القاهرة، مطبعة السعادة، ط3، 1970، ص11.

(3) كرادوفو: الغزالي، ص164.

إلى مؤرخي التصوف القدامى، أمثال أبي نصر السراج الطوسي، والكلاباذي، والهجويري. لكن ما يميز القشيري عن كل هؤلاء هو أنه كرس حياته الفكرية لهذه المهمة، فبذل جهده «لكي يثبت أن هناك لقاء بين الشريعة والحقيقة، وأنهما وجهان لشيء واحد. . تلك هي الغاية القصوى التي يطمح إليها هذا الإمام الجليل، والتي من أجلها نذر عمره، وخصص جهده، ولم يضنّ عليها بشيء في استطاعته، ولم يفارقه الطموح إليها في مصنف من مصنفاته. .»[1]. أجل، لقد نذر القشيري نفسه، بوعي تام، لإتمام ما بدأه سلفه من مؤرخي التصوف. فسار على نهجهم في كتابه المشهور «الرسالة» الذي «يشع فيه كله الميل إلى إقرار الإنسجام بين الشريعة والتصوف، وإثبات أن الأقطاب الحقيقيين للمذهب الصوفي يستنكرون مناوأة الإسلام القائم. ومن ثم يجب على الصوفي الصادق أن يكون مسلماً حقاً، بالمعنى المصطلح عليه عند أهل السنَّة»[2].

ويذهب كارادوفو إلى أن التصوف يسعى، تحت قلم القشيري، إلى أن «يثبت سنيته»[3]. أما ألبير نصري نادر فيصف الرسالة القشيرية بأن «فيها جهدا ظاهرا للتوفيق بين الشريعة والحقيقة»[4].

تضاف إلى ذلك ميزة أخرى اتصف بها القشيري دون غيره من مؤرخي التصوف، هي كونه من أعلام الأشاعرة البارزين. فقد تعلم الأصول الأشعرية على يد الأستاذ أبي بكر بن فورك (ت: 406هـ)، ومن بعده الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني (ت: 418هـ) «ثم نظر بعد ذلك في كتب أبي بكر بن الطيب»[*].

---

(1) القشيري: لطائف الإشارات، ج1، ص37، من مقدمة المحقق.

(2) جولدزيهر: الشريعة والحقيقة في الإسلام، ص156 ـ 157.

(3) انظر: كارادوفو ـ الغزالي، ص164.

(4) انظر: نادر، ألبير نصري ـ التصوف الإسلامي، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ط1، 1960، ص49.

(*) القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني، توفي 403هـ، انظر ترجمته في: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص272، وابن خلكان، وفيات الأعيان، ج3.

هذه المكانة المرموقة التي كان يحتلها القشيري بين الأشاعرة جعلته يتعرض للسجن والنفي فيما أصطلح على تسميته بمحنة الأشاعرة على يد وزير السلطان السلجوقي طغرل بك (ت: 455هـ)، أبي نصر منصور بن محمد الكندري (ت: 456هـ). فكتب القشيري يوم ذاك رسالة في الدفاع عن العقائد الأشعرية والانتصار لها، سماها: «رسالة شكاية أهل السنَّة بحكاية ما نالهم من المحنة»[*].

وإلى جانب تبحره في علم الكلام، كانت للقشيري مؤلفات في التفسير (ككتاب التفسير الكبير)، وكذلك في الحديث (ككتاب الأربعين في الحديث). وبذلك يظهر أنه لم يكن من أصحاب الحقائق فحسب (تلقاها على يد أستاذه أبي علي الدقاق)، بل ضرب بسهم في علوم الرواية، وكان إماماً في علم الدراية. فهو إذن ـ في ثقافته ـ يجسد محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة. كل هذا جعل كاتب هذه السطور يختاره نموذجاً لمحاولة المتصوفة الأشاعرة الجمع بين الشريعة والحقيقة.

هذه المحاولة يضطلع بها القشيري بشكل واضح حين يقرر أن: «الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول»[1].

هذا التلازم بين الشريعة والحقيقة سيجعل منه القشيري قضيته الأساسية، فيندد بسلوك وآراء معاصريه من الصوفية لما بدا له فيها من خروج على الشرع، ويجهد في إثبات أن سلفه من المتصوفة كانوا مستمسكين بالشرع، واقفين عند حدود النص. يقول القشيري: «ثم اعلموا، رحمكم الله، أن المحققين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم، ولم يبق في زماننا هذا من هذه الطائفة إلا أثرهم... حصلت الفترة في هذه الطريقة...، لا بل اندرست الطريقة بالحقيقة: مضى

(*) أوردها السبكي في ترجمته للقشيري، في كتابه، طبقات الشافعية الكبرى.

(1) انظر: القشيري، الرسالة، ج1، ص43.

الشيوخ الذين كان بهم اهتداء، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنتهم اقتداء»[1].

ولا يكتفي القشيري بالتنبيه والإرشاد، وإنما يشن هجوماً لاذعاً على سلوك معاصريه من المتصوفة، حيث يقول: «...وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، ودانوا بترك الاحترام، وطرحوا الاحتشام، واستخفوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة، وركضوا في ميدان الغفلات، وركنوا إلى اتباع الشهوات، وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات..»[2].

ويزداد القشيري حنقاً لما يدعيه معاصروه من الأحوال والمقامات، ورسوخ القدم في «المعرفة» وكثرة المكاشفة... «ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال، حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادعوا أنهم تحرروا من رق الأغلال وتحققوا بحقائق الوصال، وأنهم قائمون بالحق، تجري عليهم أحكامه، وهم محو ليس عليهم فيما يؤثرونه أو يذرونه عتب ولا لوم، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية، واختطفوا عنهم بالكلية. وزالت عنهم أحكام البشرية، وبقوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية ـ والقائل عنهم غيرهم إذا نطقوا، والنائب عنهم سواهم فيما تصرّفوا، بل صرِّفوا»[3].

ولعل ما يغضب القشيري هو أن معاصريه يحاولون أن يطبقوا نظرياتهم وآراءهم ـ التي ورثوها عن السلف ـ في سلوكهم اليومي. فهذه الآراء التي ساقها القشيري هي آراء المتصوفة في كل العصور. غير أن ما يميز معاصريه ـ وهذا مصدر ثورته ـ هو أنهم تجاوزوا الشرع في سلوكهم نتيجة لتجاوزهم له في أقوالهم وآرائهم، فقدّموا هذه الآراء باعتبارها السند «الشرعي» لعملية التجاوز هذه، في

(1) انظر: المصدر السابق، ج1، ص27 ـ 28.

(2) انظر المصدر السابق، ج1، ص03.

(3) انظر المصدر السابق، ج1، ص29.

حين يرى القشيري أن السلف الصالح من المتصوفة أحجموا عن هذه الخطوة، بل حذّروا من الإقدام عليها. يقول: «اعلموا رحمكم الله، أن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد، صانوا بها عقائدهم عن البدع ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنَّة»(1).

الإيحاء واضح... فالقشيري لا ينكر الجانب النظري وإنما يحمل على سلوك معاصريه (سبقه إلى ذلك السراج الطوسي) الذين يدعون أنه نتيجة لآرائهم ومكاشفاتهم... بمعنى أن ظاهر الشريعة عندهم مجاز إلى باطنها: وما داموا قد تحقّقوا في هذا الباطن، وكشف لهم عن الحقيقة فلا يلزمهم التقيد برسوم الشريعة... لكن القشيري يصر على ضرورة أن يفصل معاصروه من المتصوفة بين مكاشفاتهم وأحوالهم، وبين سلوكهم الذي يجب أن يظل خاضعاً لمقتضى ظاهر الشريعة. وفي سبيل إيجاد سند نظري لما يقصد إليه (= جعل المتصوفة يحافظون على مظاهر الشرع في سلوكهم)، يؤكد القشيري أن مكاشفات، ومقامات وأحوال السلف الصالح من الصوفية كانت وليدة تمسكهم الصارم بالشرع في سلوكهم اليومي، وليس الأمر كما يدعي معاصروه من أن السلوك تابع «للحقيقة».

وجهة النظر هذه تستشف من قول القشيري: «كل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول..». الشريعة إذن تحتاج إلى سند (= الحقيقة)، والحقيقة تفتقر إلى قيد (= الشريعة). علاقة التكامل هذه تبدو غير متكافئة.

فحاجة الشريعة إلى الحقيقة أعظم من حاجة هذه إلى تلك. فالسند أساس بينما القيد ثانوي. ذلك أن الشريعة ـ حسب مقولة القشيري هذه ـ مردودة إذا لم تشهد لها الحقيقة، ومن ثمة فإن الشريعة لا تملك قيمة ذاتية، وإنما تستمد قيمتها من تأييد الحقيقة وشهادتها لها. من هنا كان افتقار الشريعة إلى الحقيقة افتقاراً جوهرياً. أما الشريعة فهي ليست سوى قيد على الحقيقة. بمعنى أن الحقيقة قد

---

(1) انظر: المصدر السابق، ج1، ص32.

تحتاج إلى الشريعة لتثبيتها ضمن حدود معينة. والقيد أساساً أداة منفصلة عن موضوع فعلها، ومن ثمة فإن تأثيرها فيه تأثير عرضي. من هنا بدا عدم التكافؤ في العلاقة التي يقيمها القشيري بين الشريعة والحقيقة، تلك العلاقة التي تجعل من الحقيقة جوهراً للشريعة، ومن الشريعة قيداً يجمل بالحقيقة الصبر عليه!

وهكذا، سيجتهد القشيري في بيان أن سلف المتصوفة الصالح استكانوا لهذا القيد الذي انفلت منه معاصروه. يقول القشيري: «هذا هو ذكر جماعة من شيوخ هذه الطائفة. وكان الغرض من ذكرهم في هذا الموضوع التنبيه على أنهم مجمعون على تعظيم الشريعة... مقيمون على متابعة السنَّة، غير مخلين بشيء من آداب الديانة، متفقون على أنه من خلا من المعاملات والمجاهدات، ولم يبن أمره على أساس الورع والتقوى كان مفترياً على الله سبحانه وتعالى، فيما يدعيه، مفتوناً هلك في نفسه، وأهلك من اغتر به ممن ركن إلى أباطيله»[1].

تبدو محاولة بناء الحقيقة على الشريعة واضحة في هذا النص. فالقشيري يرتب الأحوال والمقامات على درجة التمسك بالشرع والتفاني في خدمة النص. وحين يجاهر الصوفي بمخالفة الشرع تصبح أحواله ومقاماته مجرد دعاوى باطلة. ويدعم القشيري هذا الرأي بقول ينسبه إلى الجنيد بإسناد طويل: «سمعت الجنيد يقول لرجل ذكر المعرفة وقال: أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقرب إلى الله عز وجل. فقال الجنيد: إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال، وهو عندي عظيمة، والذي يسرق ويزني أحسن حالاً من الذي يقول هذا... ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة إلا أن يحال بيني وبينها»[2].

يلاحظ أن نقد الجنيد ـ إذا أخضع للتحليل ـ لا يحتمل ما يحمله القشيري. فهو ينكر القول بإسقاط الأعمال، ويعدله بالسرقة والزنا، بل يربو عليهما... لكن

(1) ذكره: نيكولسون ـ في التصوف الإسلامي، ص227.

(2) انظر: القشيري ـ الرسالة، ج1، ص133.

السرقة والزنا ليسا في الشرع سوى معاص لا تخرج صاحبها من ربقة الدين. . . والجنيد يكتفي بقطع عهد على نفسه بأن لا يرتكب «معصية» إسقاط الأعمال! وسنجد نفس الانتقاد الخجول ينسبه القشيري للنوري: «من رأيته يدعي مع الله حالة تخرجه عن حد العلم الشرعي فلا تقربن منه»[1]. أتركه وحاله. . .

يذهب القشيري في سبيل قدِّ الحقيقة على الشريعة إلى التصريح بأنه سيمارس الانتقاء في «رسالته». فيقول: «باب في ذكر مشايخ هذه الطريقة وما يدل من [= التبعيضية!] سيرهم وأقوالهم على تعظيم الشريعة»[2].

هكذا يصرح القشيري بأنه لن يورد السيَّر والأقوال التي تدل على عدم تعظيم المشايخ للشريعة. وقد التزم بهذا الوعد إلى حد بعيد. وما دام الأمر ينحصر في تقديم دليل (الدليل عرضة للتأويل والتزوير) على تعظيم المشايخ للشريعة، فإن القشيري سيجد دليلاً ساطعاً في الكثير من سيّرهم وأقوالهم على ما يريد التدليل عليه. لذلك يسقط القشيري من سيرة ذي النون المصري ما يدل على تعاطيه الكيمياء وإلمامه بالفلسفة اليونانية، ويسكت عن شطح البسطامي، بل ينسب إليه ما يدل على تعظيمه للشرع: «لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتقي في الهواء، فلا تغتروا به، حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي، وحفظ الحدود وأداء الشريعة»[3].

إذا كان القشيري قد أفلح في إيراد دليل، من أقوال أولئك الذين اشتهروا في تاريخ التصوف بأن أقوالهم تخالف في ظاهرها ظاهر الشرع، على تعظيمهم له، فإن الأمر سيكون أسهل كثيراً مع أولئك الذين بدوا ـ في سيرهم وأقوالهم ـ واقفين عند حدود الشرع، وعلى رأس هؤلاء الجنيد الذي يجعل منه القشيري معيناً لا ينضب، يمده بالأدلة على أن المشايخ أقاموا الحقيقة على الشريعة. «قال

(1) انظر: المصدر السابق، ج1، ص141.
(2) انظر: المصدر السابق، ج1، ص67.
(3) انظر: المصدر السابق، ج1، ص103.

الجنيد: من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنَّة». ويروي عنه بسند آخر: «مذهبنا هذا مقيد بأصول الكتاب والسنَّة». ومن طريق ثالث يخص السنَّة تخصيصاً: «علمنا هذا مشيد بحديث رسول الله ﷺ»[1].

لا يبدو في هذه الأقوال ما يدل على ارتباط عضوي بين الشريعة والحقيقة. فالأمر لا يتعدى كون الأولى قيداً على الثانية. بمعنى أن الحقيقة ليست من الشريعة في شيء، وإنما تراعي جانبها. فالحقيقة بناء مستقل عليه أن لا يصطدم بالشريعة. فالعلاقة إذن علاقة تجاور وليست علاقة تداخل. هذا التجاور سيصرح به القشيري على لسان ابن خفيف حين يقول: «اقتدوا بخمسة من شيوخنا والباقون سلموا لهم حالهم: الحارث بن أسد المحاسبي، الجنيد بن محمد، أبو محمد روّيم، أبو العباس ابن عطاء، عمرو بن عثمان المكي، لأنهم جمعوا بين العلم والحقائق»[2].

لقد حقق هؤلاء ـ من وجهة نظر ابن خفيف والقشيري وقد يميل غيرهما إلى أشخاص آخرين ـ التجاور بين الشريعة والحقيقة في أشخاصهم، لذلك مثّلوا التصوف الذي يجب أن يسود. أما أولئك الذين لم يريدوا، أو عجزوا عن تحقيق هذا التجاور في شخصياتهم (سلوك يراعي الشرع، وعقائد صوفية). فيحفظ جوارهم بالإمساك عنهم.

وبذلك فإن التمسك بالشرع يؤمن للتصوف الانتشار، ومن هنا جاءت ضرورته. وليس تجاوز الشرع مضراً بجوهر التصوف، وإنما يعرقل انتشاره. هكذا يتضح مشروع القشيري بصفته محاولة لتأمين أوسع قاعدة ممكنة للتصوف، وذلك لا يتم ـ في نظره ـ إلا إذا أظهر معاصروه (إقتداءً بسلفهم) تمسكاً صارماً بالشرع. فمهمة إظهار التمسك بالشرع هي جعل دعاوى كشف الحجاب مقبولة لدى

(1) انظر: المصدر السابق، ج1، ص134 ـ 135.

(2) انظر: المصدر السابق، ج1، ص90.

العامة، لأنها تقدم إليهم باعتبارها ثمرة للمجاهدات. ومن ثمة فإن التداخل بين المنظومتين (الشرعية والصوفية) لا يحدث في الواقع، وإنما يحدث تجاور بينهما في شخص المتصوف تؤمن الشريعة من خلاله غطاءً للحقيقة.

هذا التجاور المثمر يصرح به القشيري نفسه حين يسدي النصح للمتصوفة: «والكيّس (من المتصوفة) من كان بحكم وقته، إن كان وقته الصحو فقيامه بالشريعة، وإن كان وقته المحو، فالغالب عليه أحكام الحقيقة»(1). الأمر إذن يتعلق باختيار واع لسلوك محدد. أما الصوفي الذي تنقصه الكياسة فهو ذلك الذي يصرح بأنه في حال الصحو وهو تارك للشرع. فذلك قلة ذوق، ليس إلا!

على أن القشيري ما يفتأ يقرر فضل الحقيقة على الشريعة: «إذا انحط الفقير عن درجة الحقيقة إلى رخصة الشريعة فقد فسخ عقده مع الله، ونقض عهده فيما بينه وبين الله تعالى»(2). فالحقيقة إذن درجة، والشريعة رخصة، وانتقال الصوفي من تلك إلى هذه «انحطاط» ينتج عنه فسخ ونقض عقده وعهده مع الله... العبارات واضحة والقصد بين.

ويزيده القشيري بياناً حين يقول مفسراً قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143]: «الوسط الخيار. فجعل هذه الأمة خيار الأمم، وجعل هذه الطائفة [المتصوفة] خيار هذه الأمة، فهم خيار الأمم، وجعل هذه الطائفة هم الأصول، وعليهم المدار، وهم القطب، وبهم يحفظ الله جميع هذه الأمة، وكل من قبلته قلوبهم فهو مقبول، ومن ردته قلوبهم فهو مردود، فالحكم الصادق لفراستهم، والصحيح حكمهم، والصائب نظرهم، عصم جميع الأمة عن الاجتماع على الخطأ، وعصم هذه الطائفة عن الخطأ في النظر والحكم والقبول والرد»(3).

بعد أن يقرر القشيري هذه الأوصاف التي تجعل من المتصوفة أصولاً،

(1) انظر: المصدر السابق، ج1، ص233.

(2) انظر: المصدر السابق، ج1، ص735.

(3) انظر: القشيري ـ لطائف الإشارة، ج1، ص132.

وتثبت لهم العصمة، وتنصبهم شهداء على الأمة، ووسطها الحميد وخيارها... يستدرك استدراكاً لطيفاً ينم عن وعيه التام بأهداف مشروعه، حيث يقول: «ثم إن بناء أمرهم مستند إلى سنة الرسول، وكل ما لا يكون فيه إقتداء بالرسول فهو عليه رد وصاحبه لا على شيء»[1].

كان المحدِّثون عبر التاريخ أكثر رجال الفكر الإسلامي خصومة للتصوف، إلى جانب الفقهاء، فقد عد بعضهم خصومة التصوف من فضائل الإقتداء بإمام المحدثين أحمد بن حنبل. لذلك لم يكن ليغيب عن القشيري ـ وهو بصدد الجمع بين الشريعة والحقيقة ـ ضرورة مهادنة هذا الخصم. فبعد أن قرر مكانة المتصوفة الرفيعة وعصمتهم وعد بناءهم «أصولاً» أسند هذا البناء المكتمل الرفيع إلى سنة رسول الله ﷺ، ولم يخل الإسناد إليه ﷺ، عبر التاريخ، من غرابة[*]!

وهكذا بنى القشيري مشروعه الهادف إلى الجمع بين الشريعة والحقيقة: تقرير، أشبه بالتقريظ، لآراء المتصوفة ودعاواهم، ومناشدة معاصريه عدم بناء سلوكهم على تلك الآراء والدعاوى، وإنما عليهم إظهار التمسك بالشرع، وتقديم أحوالهم ومكاشفاتهم على أنها ثمرة لهذا السلوك... وبذلك يسيرون على سنة سلفهم الصالح. قدُّ الحقيقة على الشريعة ليس سوى إحياء لمبدأ «التقية»[**] الذي تبناه الجنيد وأترابه، ويبدو للقشيري أن معاصريه ذهلوا (أو استغنوا) عنه.

جهِد القشيري إذن ـ في محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة ـ في سبيل إلباس المتصوفة رسوم الفقهاء، وبذلك أنجز نصف المهمة، وسيضطلع الغزالي باستكمالها عبر محاولته الجمع بين إشارة المتصوفة وعبارة الفقهاء. هذه المحاولة ستقوم على تأويل اجتهادي يلبس الفقه جبة التصوف... فكيف حاول الغزالي تفصيل هذه (الخرقة) العجيبة؟

---

(1) انظر: المصدر السابق، ج1، ص133.

(*) الإشارة إلى الأحاديث الموضوعة، والضعيفة، والغريبة.

(**) مبدأ شيعي منسوب إلى الإمام جعفر الصادق، يقضي بأن يستتر الأتباع (= الشيعة) حفظاً لأنفسهم من بطش السلطان، ثم تطور حتى أصبح ركناً من أركان المذهب الشيعي.

جـ اجتهاد الغزالي: تأسيس الشريعة على الحقيقة

توقف القشيري عند تقييد الحقيقة بالشريعة. فقدم لمعاصريه من المتصوفة ـ من سيّر وأقوال سلفهم الصالح ـ ما عده دليلاً على تعظيمهم للشريعة؛ وحث معاصريه على الاقتداء بهم، حيث كان همه ـ وهو الصوفي الملم بالفقه الضليع في الكلام ـ حماية المتصوفة من سلطة الفقهاء. فقدم لهم خطة تمكنهم من الاحتفاظ بعلومهم الباطنية والتمسك بظاهر الشرع الذي لا يعترف الفقهاء بغيره. من هذا المنطلق سيستأنف الغزالي مشروع القشيري، باعتباره فقيهاً وناقداً للفلسفة والكلام، ومؤمناً بنجاعة الحدس الصوفي. سيجتهد الغزالي إذن في إثبات أن للشرع باطناً على خلاف ما ذهب إليه الفقهاء[*]. لذا عدّت محاولته مثالاً لاجتهاد الفقهاء في تأويل عبارة النص، بالاستناد إلى إشارات المتصوفة[1]. وسيوغل الغزالي في هذا الاتجاه مؤكداً أن لكل عبارة معنى باطناً لا يدركه الفقيه إلا إذا تصوف، ويدركه الصوفي دون حاجة إلى فقيه. هنا يخطو الغزالي بمشروع القشيري في اتجاه تأويل الشريعة ذاتها تأويلاً صوفياً. فلم يعد مطلوباً من المتصوفة إظهار تقيّدهم بالشرع، وإنما أصبح على الفقهاء أن يبطنوا الإقتداء بالمتصوفة... بمعنى أن الغزالي نقل المعركة إلى أرض الفقهاء، فلم يعد مطلوباً

(*) سبقه السراج إلى هذا التأكيد، لكنه لم يتوسع فيه وينظّر له مثل الغزالي. انظر: اللمع، ص17 وما بعدها.

(1) انظر: جولدزيهر ـ الشريعة والعقيدة، ص157.

إثبات موافقة التصوف للشريعة، وإنما أصبح على الشريعة ـ كما صاغها الفقهاء ـ أن تثبت تطابقها مع الحقيقة.

من هنا مال كاتب هذه السطور إلى عد محاولة الغزالي التوفيق بين الشريعة والحقيقة فعلاً تأسيسياً بالمعنى الذي يفهمه صاحب «التعريفات» من هذه العبارة: «التأسيس عبارة عن إفادة معنى آخر لم يكن حاصلاً قبله. فالتأسيس خير من التأكيد، لأن حمل الكلام على الإفادة خير من حمله على الإعادة»[1]. فالغزالي سيعدّ الشرع ـ كما صاغه الأصوليون والفقهاء ـ مجرد مظهر خارجي لعلم باطن خص به المتصوفة. لذلك سيجتهد في البرهنة على أن الشريعة ـ في الواقع ـ مؤسسة على الحقيقة. فليس عمل الجوارح سوى صدى لأعمال القلوب. وهكذا «جعل الغزالي من التصوف فقهاً آخر لا يتعارض مع الفقه المعروف بل يكمله بما يمده به من بعد روحي، وجعل هذا الفقه الروحي، الذي هو بمثابة الباطن للشريعة، مدخلاً إلى علم المكاشفة الذي بمثابة الباطن للعقيدة»[2].

لم يكن الأمر إذن ـ عند الغزالي ـ مجرد حث للصوفية على مراعاة جانب الفقهاء، وإنما عمد إلى تأسيس فقه صوفي، على فقهاء الظاهر التقيد به. هنا يتجاوز الغزالي القشيري خطوة أخرى. ففي حين اكتفى القشيري بتأمين حسن الجوار بين الشريعة والحقيقة، يعمد الغزالي إلى دمج المنظومتين إحداهما بالأخرى. وبذلك «مزج تعاليم الصوفية بتعاليم الإسلام، وفسّر تعاليم الإسلام في ضوء المعاني الصوفية، واستخلص من هذا المزيج ديناً صوفياً، أو تصوفاً دينياً»[3].

هكذا جمع الغزالي بين الإشارة والعبارة، فحاول دمج منظومة عقلانية

---

(1) انظر: الجرجاني ـ التعريفات، ص51.

(2) انظر: الجابري ـ بنية العقل العربي، ص490.

(3) انظر: عفيفي، أبو العلا ـ أثر الغزالي (في توجيه الحياة العقلية والروحية في الإسلام)، ضمن الكتاب التذكاري لأعمال مهرجان الغزالي: دمشق، مارس 1961، إصدار المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، 1962، ص746.

(= الشريعة) في آراء وتصورات ذات صبغة حدسية. ويجب الاعتراف بأن هذا «الجمع» قد تم لصالح التصوف وعلى حساب الشريعة. فالغزالي يعد التصوف ـ الذي وصله عبر سلسلة تبدأ بالمحاسبي وتنتهي بالقشيري ـ أصلاً يؤوّل الشرع ليوافقه. وبذلك «أعطى التصوف صبغة فقهية إسلامية، وكما فسّر الإسلام في ضوء التصوف، فسّر مبادئ التصوف في ضوء الإسلام، وكوّن من الشريعة والحقيقة ـ أو من الفقه والتصوف ـ مزيجاً آمن بأنه الإسلام المثمر»[1].

هذا الإسلام «المثمر» سيشيده الغزالي على نقد لاذع للكلام والفقه، فيخرجهما من جملة علوم الدين.

يقول الغزالي: «فليعلم المتكلم حده من الدين وأن موقعه منه موقع الحارس في طريق الحج. فإذا تجرد الحارس للحراسة لم يكن من جملة الحاجّ، والمتكلم إذا تجرد للمناظرة والمدافعة ولم يسلك طريق الآخرة ولم يشتغل بتعهد القلب وصلاحه، لم يكن من جملة علماء الدين أصلاً»[2]. إذن، على المتكلم أن يمزج بين علم الكلام والتصوف ـ مثل الغزالي ـ كي يعد من علماء الدين... وليس الفقيه أقرب إلى علوم الدين من المتكلم، بل هو معدود في جملة علماء الدنيا: «فاعلم أن أقرب ما يتكلم الفقيه فيه من الأعمال التي هي أعمال الآخرة ثلاثة «(الإسلام) و(الصلاة والزكاة) و(الحلال والحرام). فإذا تأملت منتهى نظر الفقيه فيها علمت أنه لا يجاوز حدود الدنيا إلى الآخرة، وإذا عرفت هذا في هذه الثلاثة فهو في غيرها أظهر»[3].

ويذهب الغزالي في خصومته للفقه والكلام إلى نزع صفة الفقه عما يشتغل به علماء الظاهر: «كان اسم الفقه في العصر الأول مطلقاً على علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس، ومفسدات الأعمال وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا،

---

(1) انظر: الشرباصي ـ الغزالي، ص 179-180.

(2) انظر: الغزالي ـ إحياء علوم الدين، ج1، ص21.

(3) انظر: المصدر السابق، ج1، ص16 ـ 17.

وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب..»[1].

هذه دعاوى يصعب إسنادها عقلاً أو نقلاً... لكن، هل للمرء أن يجادل الغزالي بأحد هذين، وهو الذي لم يكن يركن إلى العقل كثيراً، وصرح بأن بضاعته من الرواية مزجاة!![2]

أما علم الكلام فيعده الغزالي بدعة إذ «لم يكن شيء منه مألوفاً في العصر الأول، وكان الخوض فيه بالكلية من البدع»[3]. وكأن التصوف «الإسلامي» كان مذ كانت الرسالة ولم يبتدعه أفراد في مطلع القرن الثالث الهجري، أمرٌ يدعو إلى الغرابة حقاً!!

في الواقع أنه ما كان لحجة الإسلام ـ وهو الطامح إلى التأسيس ـ أن يتعامل مع العلوم الشرعية بشكل مغاير. فكل عملية تأسيس تفترض مسحاً شاملاً، ينتج عنه إعادة تشكيل تضاريس المجال لتلائم قواعد البناء الجديد. وهذا ما فعله الإمام حين أخرج الفقه وعلم الكلام من دائرة علوم الدين مفسحاً بذلك المجال للتصوف؛ العلم الديني بامتياز! وبذلك يؤمن الغزالي مكاناً للتصوف بين العلوم العربية الإسلامية. فما دام الفقه وعلم الكلام علمان دنيويان مثل النحو والطب، فلا بد من البحث إذن عن علم يهدي إلى سبيل الآخرة؛ هذا العلم هو «التصوف» حصراً. وينبغي التنبيه هنا إلى أن موقف الغزالي من علم الكلام يختلف عن موقفه من الفقه. فهو يعد علم الكلام «حجاباً» دون علم المكاشفة و«مانعاً عنه»[4]. ثم ما يلبث حتى يصرح بتحريم الكلام: «وإذا تركنا المداهنة ومراقبة الجانب، صرحنا بأن الخوض في الكلام حرام لكثرة الآفة فيه..»[5].

---

(1) انظر: الغزالي ـ إحياء علوم الدين، ج 1، ص28.

(2) انظر: الغزالي ـ قانون التأويل، منشور مع معارج القدس، ص246.

(3) انظر: الغزالي ـ إحياء علوم الدين، ج1، ص20.

(4) انظر: المصدر السابق، ج1، ص21.

(5) انظر: الغزالي ـ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص70.

أما الفقه فيبقي الغزالي على صورته في عمل الجوارح، لكنه يجعلها مشروطة بأعمال القلوب، و«القلب خارج عن ولاية الفقيه»[1]. بينما نجد الغزالي وضع كتابه «إحياء علوم الدين» على خطة الفقهاء. ويعلل ذلك بتعلق الناس بالفقه، «والمتزيي بزي المحبوب محبوب، فلم أبعد أن يكون تصوير الكتاب بصورة الفقه تلطفاً في استدراج القلوب..»[2]. فالقصد إذن واضح مصرح به؛ هو استدراج العامة بما ألفوه وقبلوه من مصطلحات الفقهاء، ثم الاجتهاد في تضمينها معاني الصوفية، مع الإلحاح على أن هذه المعاني «الجوهرية» لا يمكن استفادتها من الفقهاء.

أما الخيام فإنها كخيامهم وأرى نساء الحي غير نسائها

لذلك سيتحدث الغزالي عن أسرار الطهارة، وأسرار الصلاة، وأسرار الزكاة وأسرار الصيام، وأسرار الحج[3]... وسيذكر «من خفايا آدابها (العبادات) ودقائق سننها وأسرار معانيها ما يضطر العالم العامل إليه، بل لا يكون من علماء الآخرة من لا يطلع عليه، وأكثر ذلك مما أهمل في فن الفقهيات»[4].

هكذا يتم تفريغ المصطلح الفقهي من مضمونه السائد ليتم استبداله بمضمون صوفي يعلن عنه بصفته سراً عزيزاً عجز الفقه عن إظهاره، فلم يكن جديراً بهذا الاسم... هذا السر (والناس مولعون بالأسرار) الذي لا نجاة إلا بالإطلاع عليه، ليس كامناً في العبادات فقط، وإنما يعلن عنه الغزالي في «أسرار المعاملات الجارية بين الخلق وأغوارها ودقائق سننها، وخفايا الورع في مجاريها، وهي مما لا يستغني عنها متدين»[5].

---

(1) انظر الغزالي ـ إحياء علوم الدين، ج1، ص17.

(2) انظر: المصدر السابق، ج1، ص04.

(3) انظر: المصدر السابق، ج1، ص03.

(4) انظر: المصدر السابق، ج1، ص04.

(5) انظر: المصدر السابق، ج1، ص04.

ولا يكتفي «حجة الإسلام» بتتبع مباحث الفقه لكشف أسرارها التي أهملها الفقهاء، بل يذهب إلى إلباس مباحث الصوفية رسوم الفقهاء حين يقول: «العلم بحدود هذه الأمور (الصبر، الشكر، الخوف، الرجاء، ...) وحقائقها وأسبابها وثمراتها وعلاجها هو علم الآخرة، وهو «فرض عين» في فتوى علماء الآخرة (= المتصوفة) فالمعرض عنها هالك بسيف سلاطين الدنيا بحكم فتوى فقهاء الدنيا»[1]. يزكي الغزالي فتوى علماء الآخرة، ويجعلها منطلقاً لهجومه على الفقهاء الذين يهملون «فرض العين» ويتنافسون في فروض الكفايات! يقول: «ولو سئل فقيه عن معنى من هذه المعاني، حتى عن الإخلاص مثلاً أو التوكل، أو عن وجه الاحتراز عن الرياء لتوقف فيه مع أنه فرض عينه الذي في إهماله هلاكه في الآخرة، ولو سألته عن اللعان والظهار... لسرد عليك مجلدات»[2].

لقد تجاوز الغزالي سلفه من المتصوفة الذين كانوا أمام خيارين: إما التصريح بآرائهم وبناء سلوكهم وموقفهم من الشرع عليها، ومن ثمة التعرض لسيف «سلاطين الدنيا بحكم فتوى فقهاء الدنيا»، وإما اللجوء إلى الرمز والتظاهر بتعظيم الشرع مع ما في ذلك من قيود لم يستطع بعض المتصوفة عليها صبراً. فجاء القشيري ومن قبله[*] يحثون معاصريهم على الصبر على هذه الازدواجية التي قعدها السلف، ولا بقاء للخلف إلا بالإستكانة إليها.

لكن الغزالي سينظر إلى الإشكالية من زاوية جديدة. ففي حين كان المتصوفة يعلنون تمسكهم بالشرع كما صاغه المتكلمون والفقهاء، سيعمد الغزالي إلى شن هجوم على علم الكلام والفقه باعتبارهما علمين دنيويين لا علاقة لهما بالدين والآخرة، ولا أمل في نجاة المتكلمين والفقهاء من «سطوة ملك الملوك في الآخرة» ما لم يضربوا فيه بسهم.

---

(1) انظر: المصدر السابق، ج1، ص19.

(2) انظر: المصدر السابق، ج1، ص19.

(*) مثل المكي، والسراج الطوسي، والكلاباذي وغيرهم...

لم يعد إذن من حق المتكلمين، ولا الفقهاء خصوصاً، فرض رقابة (طالما عانى منها المتصوفة) على التصوف ـ باسم الدين ـ ما داما علمين دنيويين. وبذلك يصبح الدين تصوفاً والتصوف ديناً عقيدته علم المكاشفة (يضن به الغزالي على غير أهله)، وشريعته علم المعاملة (يسهب فيه الغزالي ويطنب) الذي يستخرج أسرار العبادات والمعاملات، وهكذا تغدو الحقيقة أساس الشريعة...

إذا كانت محاولة الغزالي تأسيس الشريعة على الحقيقة قد لاقت صدى واسعاً لدى أصحاب الطرق الصوفية، فإنها لم تعدم نقاداً قدماء ومحدثين، حيث يتحدث الغزالي نفسه عن الإنتقادات التي تعرض لها قائلاً: «أما بعد، فإني رأيتك أيها الأخ المشفق والصديق المتعصب موغر الصدر، منقسم الفكر، لما قرع سمعك من طعن طائفة من الحسدة على بعض كتبنا المصنفة في أسرار معاملات الدين، وزعمهم أن فيها ما يخالف مذهب الأصحاب المتقدمين والمشايخ المتكلمين..»[1].

لم ينجو الغزالي إذن ـ كغيره من المتصوفة ـ من الطعن في آرائه وعدها من البدع... ويذكر الغزالي تهمة أخرى يكتفي بعدِّها اعتراضاً: «لقد اعترض على بعض الكلمات المبثوثة في تصانيفنا في أسرار علوم الدين، طائفة من الذين لم تستحكم في العلوم سرائرهم، ولم تفتح إلى أقصى غايات المذاهب بصائرهم، وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل»[2]. لا يفصح الغزالي عن هوية الأوائل الذين أتهم بالنقل عنهم. ومهما يكن فإن اتهام الغزالي بالنقل عن الأوائل يعني أن له سلفاً (صالحاً؟) استمد منه أفكاره، أو بعضها على الأقل. ولا يجد الغزالي تفسيراً، ولا تأويلاً للتشابه، أو التطابق المريب بين كلماته وكلام الأوائل سوى أنه «لا يبعد أن يقع الحافر على الحافر»[3].

---

(1) انظر: الغزالي ـ فيصل التفرقة، ص08.

(2) انظر: الغزالي ـ المنقذ من الضلال، تحقيق: د. جميل صليبا وكامل عياد، بيروت، دار الأندلس، ط8، 1973، ص112

(3) انظر: المصدر السابق، ص112.

أجل، قد يقع الحافر على الحافر، ولكن بشرط أن يخضعا لنفس الجهاز، ويتجها لنفس الغاية... فهل كانت كف الغزالي تتابع أكف الأوائل «بخيط موصل»؟

يلمح السبكي إلى أن هؤلاء الأوائل ربما كانوا من غير سلف الأمة الصالح. يقول: «ومما نقم عليه (الغزالي) ما ذكر من الألفاظ المستبشعة بالفارسية في كتاب كيمياء السعادة والعلوم، وشرح بعض السور والمسائل بحيث لا يوافق مراسم الشرع وظاهر ما عليه قواعد الإسلام. وكان الأولى به والحق أحق ما يقال - ترك ذلك التصنيف والإعراض عن الشرح به»[1].

لقد اقتفى الغزالي أثرا «لا يوافق مراسم الشرع وظاهر ما عليه قواعد الإسلام..». هذا الأثر يحدده المازري[*] (ت: 536 هـ) في استعانة الغزالي برسائل إخوان الصفا[**] التي «كان له عكوف عليها..»[2]. أما ابن العربي (ت: 543هـ) فيرى أن الغزالي ظل في بطون الفلاسفة رغم ما شاع من رده عليهم ونقده لهم. «شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر»[3].

ذلك بعض ما يؤخذ على الغزالي من حيث مصادره التي استقى منها بعض أفكاره على طريقة وقوع الحافر على الحافر...

أما تعامله مع الثقافة العربية الإسلامية فلم يخل هو الآخر من نقد، خاصة كتابه «إحياء علوم الدين». يقول المازري في كتابه «الكشف والإنباء عن كتاب

(1) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج3، ص110.

(*) أبو عبد الله محمد بن علي المازري نسبة إلى مازرة في صقلية، فقيه مالكي ولد حوالي 443هـ في إحدى المدن الساحلية التونسية.

(**) مجموعة رسائل في الفلسفة والدين والسياسة، لا يعرف مؤلفها على وجه التحديد.

(2) انظر: السبكي - طبقات الشافعية الكبرى، ج3، ص123.

(3) انظر: بدوي - الغزالي ومصادره اليونانية، ضمن الكتاب التذكاري، ص221.

الإحياء»: إن الغزالي له فتاوى مبناها على ما لا حقيقة له، وأنه يلفق في آثار النبي ﷺ، الثابت بغير الثابت، ويورد عن السلف ما لا يمكن ثبوته كله..»[1].

وفي نفس الإتجاه سار ابن حمدين القرطبي الذي يقول عن الغزالي إنه «إمام بدعة، وله شنع مناكير، ومضاليل أساطير». ولم يكن اعتقاد القاضي عياض (ت: 544هـ) فيه أحسن من سابقيه: «الشيخ أبو حامد ذو الأنباء الشنيعة، والتصانيف العظيمة، غلا في طريقة التصوف، وتجرد لنصر مذهبهم، وصار داعية في ذلك، وألف فيه تواليف مشهورة، أخذ عليه فيها مواضيع..»[2].

لقد تظاهر فقهاء المغرب والأندلس ضد كتاب «إحياء علوم الدين»، «وأفتوا بأنه لا تجوز قراءته بحال»[3].

وحملوا أمير المسلمين علي بن تاشفين (ت: 537هـ) على تحريم دخوله البلاد وإحراق النسخ التي سربت منه. ولم ينشر الإحياء في المغرب وإفريقية إلا بعد سقوط دولة المرابطين على يد المهدي بن تومرت (ت: 524هـ) تلميذ الغزالي.

ومن هنا يتضح أن آراء حجة الإسلام لم تكن حجة دائما، بل وجد من طعن فيها باعتبارها من جنس كلام الأوائل، أو بدعا، أو خلطا بين غث وسمين!

ولعل «الجمع» (قد يقول آخرون الخلط) هو السمة الأساسية لفكر «حجة الإسلام»؛ حيث جمع (أو خلط) بين الفلسفة والكلام، وبين علم الدراية وسقيم الرواية، وبين الشريعة والحقيقة...

لقد أجمل ابن تيمية القول في فكر الغزالي حين قال: «إن أبا حامد هو في علم المعاملة والأمر والنهي كلامه من جنس كلام أمثاله من أهل التصوف والفقه،

---

(1) انظر: الشرباصي ـ الغزالي، ص209.

(2) انظر: المرجع السابق، ص210.

(3) انظر: الكتاني، محمد المنتصر ـ الغزالي والمغرب، ضمن الكتاب التذكاري، ص708.

وأما ما سماه هو علم المكاشفة فكلامه فيه ألوان، فتارة يذكره بصوت أهل الفلسفة وتارة بصوت الجهمية، وتارة بصوت هو من تصويت أهل الحديث والمعرفة، وتارة يطعن على هؤلاء، وتارة يذكر ما هو غير ذلك..»[1]، من كل هذا يتضح أن فكر «حجة الإسلام» الموسوعي لم يكن واضحاً دائماً، ولم ينعقد عليه إجماع أهل الإسلام، وإنما طعن العديد من العلماء في بنائه ونتائجه، وارتاب آخرون في مصادره. لذلك شك كاتب هذه السطور في حجية تأسيسه الشريعة على الحقيقة...

تلك هي أهم محاولة قام بها الأشاعرة للجمع بين الشريعة والحقيقة، اضطلع بها اثنان من أعلامهم، كل في مجاله. فجهد القشيري في قدِّ الحقيقة على الشريعة ناصحاً معاصريه من المتصوفة بضرورة التمسك بظاهر الشرع إقتداءً بسلفهم الصالح الذي يروي من سيرته وأقواله ما يدل على تعظيمه للشرع...

أما أبو حامد الغزالي فيجتهد في تأسيس الشريعة على الحقيقة، كاشفاً في علم المعاملة أسرار العبادات والمعاملات التي أهملها الفقه، ومضفياً في نفس الوقت على مباحث الصوفية في الإخلاص والصبر ومحاسبة النفس... رسوم الفقهاء، معتبراً أن ما جاء به هو الفقه (بألف ولام العهد) ولا نجاة للفقهاء والمتكلمين إلا بإبطانه...

فما نتائج ذلك الجهد وهذا الاجتهاد؟

---

(1) انظر: ابن تيمية ـ بغية المرتاد، ص19.

د

نتائج الجهد والاجتهاد

لا يبدو أن محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة قد حققت نجاحاً كبيراً، رغم جهد القشيري واجتهاد الغزالي. ذلك أن الصوفي ـ قبل هذه المحاولة وبعدها ـ ظل يعتبر الشريعة في «منزلة دون منزلة الحقيقة، بل دون الطريقة الصوفية»[1]. ويمكن البحث عن أسباب هذا الفشل في عدة عوامل، لعل أهمها أن أصحاب المحاولة قد اعتمدوا على مصادر ذات طابع انتقائي. بمعنى أن الكتب التي تؤرخ للتصوف ورجاله لا تقدم تاريخاً موضوعياً، وإنما هي انتصار لما يعده مؤلفوها «التصوف الصحيح». فكانوا يقدمون «من أقوال المشايخ ما يدل على تعظيمهم للشريعة»... ومن ثمة فإن هذه الكتب جزء من محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة، ولا يصح بالتالي أن يؤسس عليها. بمعنى أن القشيري حين يعتمد على السراج الطوسي أو الكلاباذي في ذكر ما يدل على تعظيم مشايخ التصوف للشريعة، لا يقدم أخباراً من مصدر محايد، وإنما يجدد عملية الانتقاء التي مارسها سلفه.

فإذا عدنا إلى هذين المصدرين، وغيرهما، لم نكد نعثر على فرق بينهما وبين «الرسالة»! أضف إلى ذلك أن الهم الذي شغل القشيري والغزالي هو الهم ذاته الذي شغل من قبل مصادرهما عن تاريخ التصوف: الجمع بين الشريعة والحقيقة، بله إن المنهج واحد، يقوم على ثنائية الخير والشر.

---

(1) انظر: نيكولسون ـ في التصوف الإسلامي، ص83.

فالخير ـ كل الخير ـ في السلف الذين شادوا الحقيقة (بألف ولام العهد)، واستمسكوا بالشرع. . . والشر يتربص بالمعاصرين الذين تنكبوا سبيل السلف الصالح، ولا أمل في صلاح حالهم إلا بالعودة إلى تلك السبيل التي يسعى «مؤرخو التصوف» إلى إبراز معالمها المضيئة. . .

وهكذا، فإن مصادر القشيري والغزالي لا تقدم «تاريخاً للتصوف»، وإنما تنشئ «خطاباً» حول ما تعده التصوف الصحيح. والفرق شاسع بين كتابة تاريخ وإنشاء خطاباً. . . ذلك أن «الخطاب ـ في معناه الاصطلاحي الفلسفي المعاصر ـ يعني الكلام المنظم عن أشياء بالسكوت عن أشياء، مع إغفال كثير من الأشياء»[1]. ذلك ما يصرح «مؤرخو التصوف» أنفسهم بأنهم فعلوه: «. . . كشفت بلسان العلم ما **أمكن كشفه**، ووصفت بظاهر البيان **ما صلح وصفه**. . . بعد أن تصفحت **كتب الحذاق فيه**، وتتبعت **حكايات المحققين له**، بعد العشرة لهم والسؤال عنهم»[2].

يصرح الكلاباذي في هذا النص بأنه مارس في كتابه «التعرف لمذهب أهل التصوف» الانتقاء المبني على أحكام القيمة. . . فهو لا يكشف ما لا يمكن كشفه (دون ذكر السبب)، ولا يصف ما لا يصلح وصفه، ولم يطلع على كتب الذين لا يعدهم حذاقاً في التصوف، ولا يروي عن الذين لا يرى لهم تحقيقاً. . . هذا المنهج الانتقائي ورثه الكلاباذي عن سلفه السراج الطوسي الذي يقدم لمعه تبياناً «لطريقة أهل الصحة والفضل منهم (= المتصوفة) حتى يميز (= العاقل) بينهم وبين المتشبهين بهم. . . حتى لا يغلط ولا يأثم. . »[3]. بل إن أبا نعيم لم يسهب ويطنب في توشيح حليته إلا لينفي عن نفسه تهمة العداوة للمتصوفة، ولا ينسى أن يذكر بأنه سليل متصوف شهير. يقول: «أما بعد، أحسن الله توفيقك، فقد استعنت

(1) انظر: الجابري ـ تكوين العقل العربي، ص61.

(2) انظر: الكلاباذي ـ التعرف لمذهب أهل التصوف، خطبة الكتاب، ص20.

(3) انظر: السراج الطوسي ـ اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، (خطبة الكتاب)، ص19.

بالله عز وجل وأجبتك إلى ما **ابتغيت**، من جمع كتاب يتضمن أسامي جماعة **وبعض** أحاديثهم وكلامهم؛ من **أعلام المحققين** من المتصوفة وأئمتهم... وذلك لما **بلغك من بسط لساننا**، ولسان أهل الفقه والآثار في كل القطر والأمصار، في **المنتسبين إليهم** من أهل الفلسفة الفجار... وليس ما حل بالكذبة من الوقيعة والإنكار، بقادح في منقبة البررة الأخيار... إذ لأسلافنا في التصوف العلم المنثور، والصيت والذكر المشهور. وكيف نستجيز نقيصة أولياء الله ومؤذيهم مؤذن بمحاربة الله..»[1]. ورغم حرص أبي نعيم على تقريظ التصوف وإطراء رجاله، فإن ابن الجوزي سيتهمه بأنه «ذكر أشياء عن الصوفية لا يجوز فعلها، فربما سمعها المبتدئ القليل العلم فظنها حسنة فاحتذاها»[2]. هكذا، يرى ابن الجوزي أن أبا نعيم لم يحسن الانتقاء من أقوال المتصوفة. لذلك سيختصر كتابه و«ينتقي محاسنه»، مشدداً على أن «كتابنا هذا إنما وضع لمداواة القلوب وترقيقها وإصلاحها..»[3]..

مما سبق يتضح أن القشيري والغزالي لم يكونا سوى حلقة في سلسلة الانتقاء من أقوال المشايخ، وتقسيم التصوف إلى محمود ومذموم. فابن الجوزي (ت: 597هـ)، والسهروردي (ت: 632هـ) صاحب «عوارف المعارف»[*]، والشعراني (ت: 973هـ)[**] سيسيرون في الإتجاه حذو النعل للنعل.

إن اعتماد ما كتبه المتصوفة عن أنفسهم ـ لإثبات تمسكهم بالشرع ـ حجة لإصدار حكم ينفي التعارض بين الشريعة والحقيقة، قد لا يبدو للباحث المعاصر

---

(1) انظر: أبو نعيم ـ حلية الأولياء، ج1 (خطبة الكتاب)، ص04.

(2) انظر: ابن الجوزي ـ صفة الصفوة، ج1، ص26.

(3) انظر: المصدر السابق، ج1، ص33.

(*) يقول في خطبة كتابه: ثم إن إيثاري لهدي هؤلاء القوم ومحبتي لهم... حدا بي أن أذب عن هذه العصابة بهذه الصبابة، ج1، ص137.

(**) يقول في خطبة الطبقات الكبرى: ولم أذكر من كلامهم إلا عيونه وجواهره... وكذلك لا أذكر من أحوالهم في بداياتهم إلا ما كان منشطاً للمريدين... أو كان يدل على تعظيم الشريعة، ج1، ص03.

نهجاً علمياً قويماً. ذلك أن الأساس الذي اعتمد عليه القشيري والغزالي يحتاج هو نفسه إلى تأسيس. فهذه الكتب ـ كما صرح مؤلفوها ـ لا تقول كل شيء عن التصوف (= تؤرخ له)، وإنما تروي ـ من أقوال المشايخ وسيرهم ـ ما ترى أنه يدل على ضرورة الجمع بين الشريعة والحقيقة. وهو نفس المشروع الذي انتدب له القشيري والغزالي. ومن ثمة فإن هذه الكتب جزء من محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة، لذلك لايمكن تأسيس هذه المحاولة عليها...

الأساس الذي أعتمد عليه القشيري والغزالي في محاولتهما هو أن هناك متصوفة حقيقيون، وآخرون ينتحلون التصوف، أو يذهبون به في اتجاهات تعارض أصول السلف الصالح. هذا الزعم يحتاج إلى تحقيق. «فالقطيعة «التي يريد القشيري والغزالي أن يقيماها بين نوعين من التصوف تحتاج إلى سند معرفي. فليس هناك انفصال تام بين من يعدون معتدلين (هم الذين يحاول القشيري والغزالي أن يجعلا من تعاليمهم حلقة وصل بين الشريعة والحقيقة) وأولئك الذين ذهبوا بالتصوف في اتجاهات تخالف الشرع، وعلى رأس المعتدلين يوضع الجنيد باعتباره سيد الطائفة الذي جمع بين العلم والحال. وينسب الآخرون إلى الحلاج الذي قتل بسيف الشرع، كما يزعمون!...

وعند إمعان النظر في أقوال الرجلين، وتتبع سيرتهما يظهر أن الفرق بينهما ليس جوهرياً إلى الحد الذي يدعيه أصحاب محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة... فقد صرح الحلاج بما حرص الجنيد على كتمانه. ولم يكن الجنيد دائما في مأمن من الشبهات التي أودت بالحلاج. «فكم من مرة قد طلب وأخذ وشهدوا عليه بالفكر والزندقة»[1]. وقد كان الجنيد من بين المقبوض عليهم في «فتنة غلام الخليل»[*]. فبعد محنة الصوفية هذه سيشتهر الجنيد باحترامه للشرع،

---

(1) انظر: السراج الطوسي ـ اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، ص: 500.
وانظر أيضاً الشعراني ـ الطبقات الكبرى، ج 1، ص: 13 ـ 14.

(*) هو محمد بن محمد بن غالب، ولد في البصرة، وتوفي في بغداد سنة 262هـ، كان =

فيما يظهر من أمره، ويعتمد السرية التامة في تصوفه. يقول الشعراني: «كان الجنيد رضي الله عنه لا يتكلم في علم التوحيد إلا في قعر بيته، بعد ان يغلق أبواب داره، ويأخذ مفاتيحها تحت وركه... وكان سبب فعله ذاك تكلمهم فيه... فكان بعد ذلك يستتر بالفقه إلى أن مات»[1].

ويروي عنه الكلاباذي أنه قال للشبلي: «نحن حبرنا هذا العلم تحبيراً، ثم خبأناه في السراديب، فجئت أنت فأظهرته على رؤوس الملأ»[2]. لقد عرضنا أقوال الجنيد، في الفصل الثاني من هذا البحث، وآراء الباحثين التي تصنفه ضمن القائلين بوحدة الوجود. وبذلك يتضح أن الجنيد ـ والمعتدلين ـ لا يختلف عن غيره من المتصوفة، إلا بكتمانه ما يظهرون، وسكوته عما عنه يفصحون. ولعل هذا السلوك أملاه عليه ما تعرض له أستاذه المحاسبي من نبذ حتى اضطر إلى الإعتزال في بيته بقية أيامه. لم يكن الجنيد، على الأرجح، ذلك الفقيه المتصوف، كما صوره لنا مؤرخو التصوف، وإنما كان متصوفاً يلبس للعامة رسوم الفقهاء... ويبدو من سيرة الحلاج وأقواله أنه كان متصوفا صادقاً مع نفسه أكثر من كونه زنديقاً ينتحل التصوف. ولمؤرخي التصوف رأي فيه مخالف لما يظهرونه من التشنيع عليه. فالكلاباذي يصفه، دون أن يذكره بالاسم، بأنه من «الكبار»، حين يروي واقعة حدثت بينه وبين الجنيد تدل على رفض الحلاج مبدأ التقية الذي تبناه الجنيد. يقول الكلاباذي: «وقال بعض الكبار (= الحلاج) للجنيد وهو يتكلم على الناس: يا أبا القاسم! إن الله لا يرضى عن العالم حتى يجده في العلم، فإن كنت في العلم فالزم مكانك، وإلا فانزل..»[3]. ويروي القشيري أن أستاذه أبا

= مشهوراً بالورع والتقوى والإنكار على المتصوفة لكلامهم في الحب الإلهي والاتصال بالله، فشهد عليهم أمام الخليفة المتوكل، بالكفر في ما عرف بمحنة غلام الخليل التي سيق فيها نحو سبعين متصوف، من بينهم الجنيد والنوري، وحكم عليهم بالقتل، ثم عفا عنهم الخليفة. الهجويري: كشف المحجوب، ص190 ـ 191.

(1) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج1، ص145.

(2) المصدر نفسه، ص10.

(3) الكلاباذي: التعرف، ص145.

علي الدقاق بعثه إلى أبي عبد الرحمن السلمي ليحمل إليه من عنده «مجلدة حمراء فيها أشعار الحسين بن منصور الحلاج». إلا أن السلمي اعتذر بأنه يطالع فيها، وينقل منها أبياتا إلى مصنفاته، وأعطى القشيري بدلها كتابا آخر للحلاج هو كتاب الصيهور(*) في نقد الدهور «ليحمله إلى أستاذه الدقاق(1)».

لم يورد القشيري هذه القصة إلا لأنه كان ـ كغيره من المتصوفة ـ يضمر في الحلاج رأيا غير الذي يظهره، وأراد أن يظهر أن أئمة المتصوفة يتداولون تراثه فيما بينهم، وينقلون منه في مؤلفاتهم، حتى وإن لم يذكروه بالإسم، كما فعل الكلاباذي في النص السابق، وكما فعل السراج الطوسي من قبل القشيري والسلمي من بعد.

وسيذهب أصحاب الطرق الصوفية أبعد من هذا في رد الإعتبار إلى الحلاج وعده من أئمة التصوف «السني»! فالجيلاني (ت: 561هـ) يتحسر لأنه لم يكن هناك ليقيل عثرة الحلاج(2). وأحمد البدوي (ت: 675هـ) يشد الرحال إلى قبره زائراً(3). وليس للحلاج قبر في الواقع وإنما هو مزار شيد له، وفي ذلك خير دليل على أن هناك من يعده ضمن الأولياء(**).

إذا كان القشيري ومن سبقه من مؤرخي التصوف يلتمسون أدلتهم، لإثبات «القطيعة «بين نوعي التصوف، من سير الرجال وأقوالهم، فإن الغزالي، الذي شغل نفسه بالتنظير، يؤسس هذه «القطيعة» بين مباحث التصوف ذاته؛ فيقسمه إلى علم معاملة، وعلم مكاشفة. فيعد الأول أساس الشريعة ولبها، ويسكت عن الثاني

(*) الصيهور: شبه منبر يعمل من طين، أو خشب، يوضع عليه متاع البيت من صفر أو نحوه. (لسان العرب، مادة: صهر).

(1) القشيري: الرسالة، طبعة مصر، ص127.

(2) انظر: الشعراني ـ الطبقات الكبرى، ج 1، ص: 108.

(3) انظر: المصدر السابق، ج1، ص: 159.

(**) في بغداد مقبرة قديمة (مقبرة شيخ عمر السهروردي) فيها حجرة صغيرة يقال إنها هي قبر الحلاج، بمعنى رفاة الحلاج بعد حرقه.

داعياً إلى عدم الخوض فيه إلا بين أهله من المتصوفة وبطريق الأسرار. . . «القطيعة» إذن ليست قطيعة معرفية. بمعنى أن الغزالي لا يقول إن علم المكاشفة مخالف لعلم المعاملة، وإنما يقول إن علم المعاملة هو ما يمكن البوح به وتضمينه في الكتب التي تطلع عليها «العامة» (بالمعنى الذي يقصده الغزالي من الكلمة)، بينما يجب أن يضن بعلم المكاشفة على غير أهله. فالغزالي إذن لا يعد علم المكاشفة مذموماً لذاته، وإنما المذموم هو الكشف عنه وتعاطيه مع غير أهله. لهذا يبدو ابن عربي امتداداً للغزالي وتجاوزاً له في نفس الوقت. فهو امتداد له لأنه سيقاسمه نفس الهم التنظيري، وهو تجاوز له لأن جهوده ستنصب على كشف علم المكاشفة ونشره بين العامة. . . «الغزالي كان وريث المعاملة ووريث لغة المعاملة، وابن عربي هو وريث تجربة المكاشفة ووريث لغة المكاشفة، ويظهر «إحياء علوم الدين» على أنه موسوعة الصوفية في علم المعاملة»[1].

ابن عربي إذن ضروري لإكمال مشروع الغزالي. . . فقد اكتفى أبو حامد بتسوية جسد التصوف بيديه فجاء ابن عربي لينفخ فيه من روحه. هذا التكامل بين المشروعين يظهر مرة أخرى أن التصوف تيار واحد، لا يختلف فيه الجنيد عن الحلاج، ولا الغزالي عن ابن عربي إلا بدرجة التصريح والكتمان. فالتصوف إذن يختلف بالدرجة ولا يختلف بالنوع. ومن ثمة فإن تأسيس الجمع بين الشريعة والحقيقة على «التقسيم الوهمي للتصوف إلى تصوف سني وآخر فلسفي»[2]. يحتاج إلى إثبات فروق معرفية مزعومة بين النوعين. . . والواقع أنه لا فرق بين الجنيد والحلاج إلا في مستوى تعبير كل منهما عن نفس الحال الذي يخضعان له. فيعبر الحلاج بالإيجاب عما يعبر عنه الجنيد بالسلب. فحين يدعي الجنيد البقاء بالله والفناء عما سواه، يقتصد الحلاج في اللفظ فلا يستعمل سوى ضمير المتكلم. . . وحين يعلي الغزالي من مقام علم المكاشفة فيضن به على غير

---

(1) انظر: سعاد الحكيم، ابن عربي، ومولد لغة جديدة، ص36.

(2) انظر: أبو زيد، نصر حامد ـ مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط2، 1994، ص271 (هامش).

أهله... يأتي ابن عربي ليصدح به... وبذلك يبدو جلياً أن الجنيد تأويل حسن للحلاج، وأن ابن عربي نتيجة حتمية للغزالي، فالعصا من تلك العصية، ومحاولة الفصل بين هذين وبين ذينك ضرب في حديد بارد!...

لعل فيما تقدم ما يكفي لإظهار أن محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة قد قامت على أسس واهية من الرواية والدراية... لكن يجب التنبيه هنا إلى أن جهد كاتب هذه السطور (واجتهاده) ينصب على تبيّن نوعية العلاقة التي يمكن أن تقوم بين طرفي المعادلة (الشريعة والحقيقة). ومن ثمة فهو لا يهدف إلى التشكيك في أي منهما. فالشريعة واقع موضوعي. وقد تكون الحقيقة كما يصفها أصحابها أيضاً... ولم يفكر كاتب هذه السطور قط في إصدار «فتوى» في التصوف... فتلك ظهرة الفقهاء، وقد انتدب لها بعضهم(*)، ولا أن ينتقي من أقوال المشايخ ما يدل على تعظيمهم للشرع... ذلك نهج مؤرخي التصوف، وقد أفاض منه جلهم(**)...

إنما يتساءل كاتب هذه السطور عن مدى توفيق القشيري في جهوده لإثبات أن الحقيقة ثمرة للشريعة، وعن المشروعية المعرفية التي انطلق منها الغزالي في تنظيره لتأسيس الشريعة على الحقيقة... وقد يكون في تحليله لقصة موسى عليه السلام مع الخضر مزيد بيان لما يقصد كاتب هذه السطور أن يصل إليه:

هذا اللقاء الذي قصّه علينا القرآن (الكهف: 64 ـ 81) يتخذ منه المتصوف «مصدراً ثرياً لاستمداد كثير من أصولهم فيما يتصل بالعلم اللدني... والولاية والنبوة... وفكرة الظاهر والباطن»[1]. تقدم القصة محاولة للجميع بين الشريعة والحقيقة، والمبادرة هذه المرة من جانب الشريعة. لكن صاحب الحقيقة يشكك

(*) انظر على سبيل المثال: ابن الجوزي البغدادي ـ تلبيس إبليس، تحقيق: السيد الجميلي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط2، 1987.

(**) انظر: مصادر التصوف المذكورة في هذا البحث.

(1) انظر القشيري ـ لطائف الإشارات، ج1، ص79. (هامش).

منذ البداية في قدرة صاحب الشريعة على الصبر على صحبته ﴿قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: 67]. تنم الكلمات التي استعملها صاحب الحقيقة عن يقينه في استحالة هذه الصحبة، فهو يستعمل التوكيد والنفي المؤبد «إنك لن» والنفي يتعلق بقدرة صاحب الشرع على «الصبر»، فهو سيتعرض ـ مع صاحب الحقيقة ـ لما لا صبر عليه. ويرد صاحب الحقيقة في تعجب لا يخلو من إنكار ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا﴾!؟ [الكهف: 68] الأمر إذن يتعلق بمعرفة خارج دائرة الشريعة. ولما كان صاحب الشرع يتخذ من هذه الدائرة ميزاناً لا يعدل عنه، علم صاحب الحقيقة أنه لن يستطيع معه صبراً. غير أن صاحب الشرع يعده بالصبر والسمع والطاعة. ويشترط صاحب الحقيقة ـ لقبول هذه الصحبة التي يعلم أنها لن تطول ـ على صاحب الشرع أن لا يسأله عن شيء حتى يحدث له منه ذكراً.

الصحبة إذن قامت منذ البداية على مجموعة إكراهات، من حيث أن صاحب الحقيقة تلكأ في قبولها منذ البداية، وأظهر حججاً قوية على استحالتها. ومن هنا قدم صاحب الشريعة ضمانات بالصبر والسمع والطاعة، مع قبوله لشرط صاحب الحقيقة. وهذا يظهر أن الجمع بين الشريعة والحقيقة ليس قضية واضحة بذاتها، وإنما يتطلب مجموعة تدابير قد تفلح، وقد لا تفلح مثلما حدث في هذه القصة.

وهناك ملاحظة أخرى مهمة، هي أن صاحب الشرع هو الذي بادر بطلب صحبة صاحب الحقيقة، ومن ثمة كان على الشريعة أن تخضع لشروط الحقيقة. فهل أمكنها القبول بهذا الوضع؟

تنبئنا القصة أن موسى لم يستطع صبراً على أول تجربة ﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِى ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَا ۖ قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا إِمْرًا﴾ [الكهف: 71]. لم يكتف موسى بإنكار فعل رفيقه، وإنما أصدر عليه حكم إدانة استمده من الشريعة. وبذلك أخل بالاتفاق حين جعل الشريعة حاكمة على الحقيقة. وقع الصدام إذن حين لم يستطع موسى صبراً على ما عده خروجاً على الشرع. ويكتفي صاحب الحقيقة بتذكيره بأنه قال له في البدء، إنه لن يستطيع معه صبراً. هذا التذكير

الأريب يختلف كثيراً عن النعوت التي يطلقها المتصوفة على الفقهاء (محجوبون، واقفون عند الرسوم، علماء الدنيا) حين ينكرون من أحوالهم ما هو أشنع من هذا بكثير!...

ثم يعتذر موسى بأنه نسي ما قطع على نفسه من وعود... وتستمر الصحبة ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا لَقِيَا غُلَٰمًا فَقَتَلَهُۥ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةًۢ بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا﴾ [الكهف: 74]. ويكتفي صاحب الحقيقة مرة أخرى بتذكير رفيقه برأيه في استحالة هذه الصحبة منذ البداية، فيجعله موسى في حل منها إن هو عاد إلى الإنكار عليه. لكنه ما يلبث يعود إلى الاعتراض على الخضر ﴿...قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ [الكهف: 77] ويجد صاحب الحقيقة الفرصة سانحة لإعلان فشل التجربة التي لم يكن متحمساً لها منذ البداية ﴿قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِى وَبَيْنِكَ﴾ [الكهف: 78].

لقد قامت تجربة الجمع بين الشريعة والحقيقة على قبول الشريعة بشروط لم يكن في استطاعتها الإيفاء بها. كان عليها أن تسكت على ما يبدو خروجاً صارخاً عليها، وهو أمر ينافي طبيعة الشرع لأن طابعه شمولي لا يعترف بحالات خاصة (شطح مثلاً). ثم إن طبيعة الشرع أن يكون حاكماً لا محكوماً. من هنا لم يستطع موسى صبراً رغم وعوده بالصبر والسمع والطاعة. وقد كان صادقاً في وعده بالطاعة، لكنه لم يتصور أن يطلب منه طاعة ما يعده مخالفاً للشرع! فالطاعة عنده مقيدة بحدود الشرع؛ وهي طاعة الشرع...

وهناك ملاحظة أخرى، هي أن صاحب الحقيقة صبر على اعتراضات، بله إدانة، صاحب الشرع ولم يبين له تأويل أفعاله إلا بعد أن قرر الفراق بينهما... ﴿قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِى وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: 78]. فما دامت الصحبة قائمة بين الشريعة والحقيقة كان على هذه أن تقبل حكمها، لا أن تتعالى عليها وتدعي تجاوزها. وحين فقدت الحقيقة صبرها وكشفت عن تأويلها كان عليها أن ترحل... وبذلك فإن الحقيقة حين تعلن عن نفسها تفارق الشريعة بالضرورة.

والملاحظة الثانية هي أن صاحب الحقيقة اكتفى ببيان الحكمة من أفعاله،

ولم يشغل نفسه بتأويل الشريعة بحيث يبدو باطنها موافقاً لما ذهب إليه. ولم يدع أن للشريعة باطناً أصلاً، وإنما اكتفى بتبرير أفعاله من داخل حقيقته ذاتها ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾ [الكهف: 82]. فالله الذي أوحى إلى موسى شريعته، هو الذي علم العبد الصالح من لدنه، **وكل فعل منفصل عن الآخر ومستغن عنه**...

ولما كان كل من الفعلين منفصل عن الآخر، لم يعلم صاحب الحقيقة صاحب الشريعة شيئاً على الرغم من أن الصحبة قامت على رغبة الثاني في التعلم من الأول. وهو ما ينبئ عن استحالة التبادل المعرفي بن المنظومتين (قارن محاولة الغزالي). وحتى الصحبة بالجوار (= محاولة القشيري) أثبتت التجربة عجزها عن الاستمرار.

وبانتهاء هذا الاجتماع إلى فراق، يضرب القرآن صفحاً عن ذكر الخضر، بينما يروي لنا جوانب أخرى من قصة موسى... لقد ذكر الاستثناء (= الحقيقة) بشكل استثنائي مقتضب، بينما استمر الحديث عن العموم (= الشرع) تبياناً له وتوضيحاً... ومضة الحقيقة تلك ما لبثت أن خبت، بينما ظلت منظومة الشريعة قائمة تؤدي دورها... وحين قدر الله نسخها تم ذلك بشرع آخر. منظومة أخرى. هكذا، أوضحت لنا هذه القصة؛ استحالة الجمع بين نظامين معرفيين مختلفين؛ شريعة يوحى بها إلى رسول ويؤمر بتبليغها إلى أمته، وعلم لدني يخص به فرد.

في هذه القصة تعلم الشريعة يقيناً أن هذا العلم اللدني حقيقة لا يرقى إليها الشك، ومع ذلك لم تستطع عليه صبرا. فما بالك بدعاوى مختلفة لا سبيل إلى إثباتها!؟

لقد تعذر الجمع بين الشريعة والحقيقة رغم الجهد والاجتهاد، فكان لا بد للمتصوفة من إيجاد موقف يعدونه وسطاً بين هذه وتلك. وقد اعتقدوا أنهم وجدوه في طريقة تهتم بتنظيم الأفراد أكثر من اهتمامها بإنتاج الأفكار.

الفصل الرابع

الطريقة

أ - طريقة الشيخ: شريعة للمريد.

ب - الولي: وريث النبي.

ج - الورد: إنتاج نص.

د - الرياضة: غاية العبادة.





أ طريقة الشيخ: شريعة للمريد

بدت محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة ردة فعل على الوضع القلق الذي عانى منه التصوف في الثقافة العربية الإسلامية. فكانت محاولة لتأسيس شرعيته على المستوى النظري. ولما كانت كل عملية تأسيس نظري تهفو إلى تجسيد نظرها عملياً، ظهرت الحاجة إلى إيجاد مؤسسة صوفية يسلك المريد من خلالها إلى الحقيقة (قارن الفقه: أصول نظرية + فروع عملية).

هذه المؤسسة سيطلق عليها المتصوفة «الطريقة»[1] تعبيراً عن تصورهم للتصوف باعتباره رحلة إلى الله. ولقد عرف المصطلح تطوراً عبر تاريخ التصوف: «فهو في القرنين التاسع والعاشر من التاريخ الميلادي (الثالث والرابع من الهجرة) عبارة عن نهج لعلم النفس الأخلاقي يدبر عملياً ضروب السلوك الفردي»[2].

في هذا الطور لم تصبح الطريقة بعد مؤسسة اجتماعية، وإنما هي مجموع التدابير التي يتخذها الصوفي لتجسيد معتقداته النظرية في سلوكه الفردي. لكن هذه التدابير الفردية ستغدوا جماعية بفعل تنظير الغزالي لعلم المعاملة الذي جعل منه فقهاً صوفياً جاهزاً للتطبيق.

وهكذا، أصبح لفظ «الطريقة» في القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس

---

(1) انظر: عبد المنعم الحفني ـ معجم مصطلحات الصوفية، ص168.

(2) انظر: ماسنيون ـ دائرة المعارف الإسلامية، ج15، مادة: طريقة.

الهجري) «عبارة عن جملة مراسم التدبير الروحي المعمول به من أجل المعاشرة في الجماعات الإخوانية الإسلامية المختلفة التي بدأت تنشأ من ذلك الحين. . »[1].

وما تلبث دلالة اللفظ تتجاوز مراسم التدبير الروحي لتحيل ـ عند المتأخرين ـ إلى المنتسبين إلى طريقة صوفية معينة. وبذلك يتم الانتقال من التركيز على الأفكار إلى تنظيم الرجال، حيث «أصبحت لفظة» طريقة «. . .تطلق على مجموعة أفراد من الصوفية ينتسبون إلى شيخ معين، ويخضعون لنظام دقيق في السلوك الروحي، ويحيون حياة جماعية في الزوايا والربط والخانقاوات[*]، أو يجتمعون اجتماعات دورية في مناسبات معينة»[2].

أصبحت الطريقة إذن عند المتأخرين تتحدد بمظاهر خارجية، فطغى التنظيم الاجتماعي على التحديد النظري. لكن هذا التنظيم الاجتماعي ذو مصدر فردي. بمعنى أن الصوفي كان ينتج أفكاراً لتدبير شؤونه الخاصة (روحية وسلوكية)، ولم يكن يطمح إلى جعل آخرين يقاسمونه هذه التدابير[**]. أما عند المتأخرين فإن الصوفي الذي أصبح شيخاً، سيحمل على عاتقه وضع نظام يدير من خلاله الحياة الروحية والسلوك اليومي لمجموعة من الأفراد. ومن ثمة ستحدد الطريقة بشيخها ـ مثلما تتحدد الأيديولوجيات بمنظريها ـ الذي يرجع إليه وحده في تحديد أصولها وفروعها. من هنا «لم يكن للطريقة صفات ثابتة محدودة، وإنما كان لكل شيخ طريقته يدل على ذلك اختلاف الطرق وتباينها»[3].

---

(1) انظر: المرجع السابق.

(*) الخانقاه: لفظ مأخوذ من الفارسية، معناه البيت الذي ينزله الصوفية، وقيل سمي خانقاه من الخنق لتضييقهم على أنفسهم، انظر: د. الحفني ـ معجم مصطلحات الصوفية.

(2) انظر: التفتازاني ـ مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص235 ـ 236.

(**) كان الجنيد يتكلم على بضعة عشر رجلاً فإن كثروا لم يتكلم، وما تم أهل مجلسه عشرين. انظر: الإحياء، ج1، ص32.

(3) انظر: نيكولسون ـ في التصوف الإسلامي، ص78.

ولعل من الطريف أن الحرية المطلقة التي يتمتع بها شيخ الطريقة أنتجت إكراهاً عقدياً كان على المريد أن يخضع له. فالشيخ ينظم طريقته كما يبني زاويته. فيتعامل مع المريدين ـ مثلما يتعامل البناء مع مواد بنائه ـ كل في المكان الذي يراه مناسباً له. وهكذا، أصبح الشيخ يتصرف في أفراد، وينشئ تنظيماً، بعد أن كان العارف يخضع لأحوال ويترقى في مقامات. وبذلك يرث السلوك المكانة المرموقة التي كانت تحتلها المعرفة عند أوائل المتصوفة...

وينبغي التنبيه هنا إلى أن إرهاصات التنظيم الاجتماعي ظهرت في وقت مبكر لدى المتصوفة، وإن اختلف الدارسون في تعيين تاريخ محدد لبداية ظهور الطرق الصوفية. يرجع أوليري بداية الطرق الصوفية إلى سنة 150هـ، ويجعل ظهورها في دمشق، ثم في خراسان، بعد هذا التاريخ بخمسين سنة. ويحدد لها مكان نشأة آخر في جدة حيث مزار الشيخ علوان (ت: 149هـ) مؤسس جمعية العلوانية. هكذا، يقترح أوليري مجموعة تواريخ دون أن يختار واحداً من بينها، ويتحدث عن طرق «كالأدهمية، والبسطامية، والسقطية»[*].

ثم يستدرك استدراكاً قد يفهم منه تحفظه حول المعلومات التي يسوقها: «ولا يبدو أن أياً من الطرق الصوفية الموجودة في الإسلام تعود في تاريخها إلى ذلك الزمن المبكر»[1].

يميز نيكولسون بين التنظير للطريقة وتجسيدها في مؤسسة اجتماعية. فيرجع بدايات «تقعيد القواعد وتنظيم رسوم الطريق الصوفي» إلى القرن الثالث الهجري. ويذكر تمييز يحي بن معاذ الرازي (ت: 258هـ) بين أنواع مختلفة من الطرق حين يقول: «إذا رأيت الرجل يعمل بالطيبات فأعلم أن طريقه التقوى، وإذا رأيته يحدث بآيات الله فاعلم أنه على طريق الأبدال..»[2].

(*) نسبة إلى إبراهيم بن أدهم (ت: 161هـ) وأبي يزيد البسطامي (ت: 261هـ) والسري السقطي (ت: 257هـ).

(1) انظر: أوليري ـ الفكر العربي، ص168.

(2) انظر: نيكولسون ـ في التصوف الإسلامي، ص20.

لكن كلمة (طريق) في هذا النص أقرب إلى معنى المقام منها إلى المعنى الذي استقر لها عند المتصوفة المتأخرين. ونفس الشيء يقال عن الفرق التي يذكرها نيكولسون كالملامتية والطيفورية والخرازية والنورية، إذ لم تكن طرقاً بالمعنى الذي سيشيع في القرن الخامس الهجري.

ويقترح نيكولوسون ـ هو الآخر ـ تاريخاً لبداية الطرق الصوفية، وشيخاً مؤسساً لها. فيروي عن القزويني «أن الخانقاوات وجدت في الإسلام في القرن الخامس الهجري. . . وهذا يتفق مع ما ورد في كتاب آثار البلاد للقزويني حيث يقول إن أبا سعيد ابن أبي الخير (ت: 450هـ) يذكر عنه أنه مؤسس نظام الرهبنة في التصوف الإسلامي وأول واضع لقواعده وقوانينه». بينما نجد أن الطرق الصوفية المعروفة اليوم كالقادرية والرفاعية. . . لم تظهر إلا «بعد ذلك بمائتي سنة، أي بين 450هـ ـ 650هـ»[1].

ويتفق هذا التاريخ مع ما يذهب إليه د. الشيبي من أن الشيخ عبدالقادر الجيلاني (ت: 561هـ) «كان أول من نادى بها (= الطرق) وأسسها»[2].

لكن ماسنيون يلاحظ أن الطريقة القادرية «لم تنظم إلا بعد خمسين سنة»[3] من وفاة الجيلاني. أما «ثانية الطرق الصوفية في الإسلام» فهي الطريقة الرفاعية التي تنسب إلى السيد أحمد الرفاعي (ت: 578هـ)»[4] الذي «جمع في حياته عدداً من التلاميذ وسلكهم في طريقة خاصة سنة 576 هـ»[5].

يلاحظ أنه لا بد من التحفظ حول قيمة إسهام كل من الشيخين في

---

(1) انظر: المرجع السابق، ص57-58.

(2) انظر: الشيبي، كامل مصطفى ـ الصلة بين التصوف والتشيع، القاهرة، دار المعارف، ط2، (د.ت)، ص443.

(3) انظر: ماسنيون ـ دائرة المعارف، ج15، مادة: طريقة.

(4) انظر الشيبي ـ الصلة، ص444.

(5) انظر: أوليري ـ الفكر العربي، ص168.

طريقتيهما، فقد نظمت (= قعّدت) القادرية بعد وفاة شيخها بخمسين سنة، بينما لم يؤسس الرفاعي طريقته إلا قبل سنتين من وفاته. وبذلك فإن ترسيم الطريق وتنظيمه سيقع على عاتق الأتباع الذين سينسبونه للشيخ المؤسس استمداداً للشرعية.

ويستمر التسلسل التاريخي للطرق الصوفية ـ كما يرويه د. الشيبي ـ فتأتي بعد الرفاعية «المولوية التي تنسب إلى الشاعر الفارسي جلال الدين الرومي (ت: 672هـ)». ويستنتج د. الشيبي «أن الطريقة البكتاشية كانت معاصرة للمولوية..»[1].

إلا أن بول نويا (Paul Nwyia) يعتمد ترتيباً يختلف بشكل طفيف عن ترتيب د. الشيبي، حيث يجعل السهروردية (نسبة إلى أبي النجيب السهروردي المتوفى سنة 632هـ) بعد الرفاعية مباشرة، وبعدها الشاذلية (نسبة إلى أبي الحسن الشاذلي المتوفى سنة 656هـ)[2]. وإذا أخذت مراحل وفيات مشايخ هذه الطرق دليلاً على زمان تأسيسها فإن هذا الترتيب يبدو أقرب إلى الواقع التاريخي. وتكون الطريقة البكتاشية (نسبة إلى حاج بكتاش المتوفى سنة 738هـ) متأخرة ـ ولو قليلاً ـ عن المولوية، ويتتالى ظهور الطرق الصوفية المتعددة[*].

وبعد أن تم تأسيس الطرق، ظهرت الحاجة إلى تأسيس شرعية المشايخ. ذلك أن المشايخ، وما يتمتعون به من سلطة روحية وزمنية حادث في التصوف. فلم يكن لأوائل المتصوفة مريدون ولا طرق مرسومة يسلكون غيرهم فيها، وإنما عين مشايخ الطرق لأنفسهم هذه المكانة حين غدا التصوف رُبُطاً يقيمها أفراد لتربية جماعات.

---

(1) انظر: الشيبي، الصلة، ص444 ـ 445.

(2) Nwyia Paul - IBN 'ATA' ALLAH.et la naissance de la confrerie sadilite, Beyrouth: dar/ el Machreq, editeurs, Liban, P17.

(*) مثل الأحمدية: نسبة إلى أحمد البدوي (ت: 675هـ) ـ البرهامية: نسبة إلى إبراهيم الدسوقي (ت: 676هـ)، النقشبندية: نسبة إلى بهاء نقشبند (ت: 791هـ).

هذه الحقيقة لا يجد الرندي (ت: 792هـ) مفراً من الاعتراف بها. فيلجأ إلى تقسيم الشيوخ إلى نوعين: «شيخ تعليم وتربية وشيخ تعليم بلا تربية». وليس الثاني ضرورياً لكل السالكين إلا لمن «فيه بلادة ذهن واستعصاء نفس». ويجعل التقيد به لمن «كان وافر العقل، منقاد النفس... من باب أولى». وبخلاف قوله في شيخ التربية يشدد الرندي على ضرورة شيخ التعليم: «وأما شيخ التعليم فهو لازم لكل سالك»[1].

يؤصل الرندي ما ذهب إليه من الفصل بين شيخ التربية وشيخ التعليم بأن «اعتماد شيخ التربية هو طريق الأئمة المتأخرين من الصوفية، واعتماد شيخ التعليم هو طريق أوائل المتصوفة»[2]. هذه التفرقة بين شيخ الرسوم وشيخ العلوم تعود إلى أن الرسوم لم تصبح ذات خطر في التصوف إلا بعد انتشار الطرق، وعدها التعبير الأسمى عن الحياة الصوفية القويمة.

والرندي ـ كغيره من أصحاب الطرق (ينتمي إلى الشاذلية) ـ يعد شيخ التربية ضرورياً. فهو عنده «أمر لازم لا يسع أحداً إنكاره وكأن هذا من الأمور الضرورية في مجرى العادة»[3].

وهناك شاذلي آخر، اشتغل بالفقه قبل أن يسلك الطريق، يعد شيخ الرسوم ضرورياً حتى لمن «كان وافر العقل، منقاد النفس»... يقول: «...أما من لم يصل إليه (= شيخ التربية) فلا يطمع في السير أبداً ولو جمع العلوم كلها، وصحب الطوائف كلها. فقد صلينا كثيراً وصمنا كثيراً واعتزلنا كثيراً... والله ما ذقنا حلاوة المعاني حتى صحبنا الرجال أهل المعاني..»[4].

---

(1) انظر: الرندي، ابن عباد النفري ـ الرسالة الصغرى، تحقيق: الأب بولس نويا اليسوعي، بيروت، دار المشرق، ص131.
(2) انظر: المصدر السابق، ص13.
(3) انظر: المصدر السابق، ص130.
(4) انظر: المصدر السابق، ص13.

وروي عن أبي يزيد البسطامي ـ من قبل ـ أنه قال: «من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان»[*]. ولعله قصد شيخ التعليم إلا أن أصحاب الطرق سحبوها على شيخ التربية إعلاءً من مكانته. ويتجاوز الأمر التأكيد على ضرورة الشيخ إلى ملاحظة أن لكل إنسان شيخ، إما شيخ صوفي عليم، وإما شيطان رجيم! ولا يخفى ما في هذا التحديد من تعريض بأولئك الذين لم ينتسبوا للطرق الصوفية. ولعل المقصود هم الفقهاء، خصوم التصوف في كل عصر. ويترتب على هذا الحكم نسبة الفقهاء إلى الشيطان إذا لم ينخرطوا في الطرق الصوفية! وبذلك فإن انتقاداتهم للتصوف، حقيقة وطريقة ﴿رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: 90].

وتجمع الطرق الصوفية ـ رغم اختلافها ـ على تحديد علاقة صارمة بين الشيخ والمريد تقوم على خضوع الثاني «خضوعاً أعمى» للأول. فبيعة المريد للشيخ ولبسه الخرقة من يديه يعني فقده لذاتيته، وامتثاله اللامشروط لكل ما يأمر به الشيخ. . . «كان الشيخ عندما يخلع على المريد الخرقة يعتبر ذلك رمزاً على أن المريد قد انخلع من إرادة نفسه وفني في الشيخ فلم يعد له في نفسه اختيار»[1].

عاش الشيخ: مات المريد! هذا الموت الإرادي (= موت الإرادة) يعبّر عنه المتصوفة بقولهم: «إن المريد مع شيخه كالميت بين يدي الغاسل»[2]. ولعل في عبارة نيكولسون إيحاء لا يخلو من غمز في جانب المشايخ. فقد كان العارف يفنى في الله، أما في الطريقة فيفنى المريد في الشيخ. . . فهل في الأمر مقابلة؟

(*) وفي رواية أخرى: من لا شيخ له فشيخه الشيطان. انظر: القشيري، الرسالة، ج2، ص735.

(1) انظر: نيكولسون ـ في التصوف الإسلامي، ص58.

(2) يقول ابن خلدون: المريد في هذه الطريقة، من لا إرادة له. فمن لم يتجرد عن إرادته لا يكون مريداً! انظر: شفاء السائل لتهذيب المسائل ـ تحقيق: أبو يعرب المرزوقي، تونس، الدار العربية للكتاب 1991، ص196.

يصرح الجيلاني بما يلمح إليه نيكولسون حين يجرد المريد من كل شيء مادي ومعنوي يقول: «المريد ليس له قميص ولا عمامة ولا ذهب ولا مال بالإضافة إلى شيخه، إنما يأكل على طبقه ما يأمره بأكله، هو فان عنه ينتظر أمره ونهيه لعلمه أن ذلك من الله عز وجل. مصالحه على يد شيخه وفتل في حباله، إن اتهمت شيخك فلا تصحبه، فإنه لا يصح لك صحبته ولا إرادته»[1].

يلاحظ من نص الجيلاني أن هناك استمراراً للغة الصوفية، لغة الأوائل، ولكن هناك تغيير جوهري على مستوى المضمون. حيث نجد فناءً وتسليماً تاماً. لكن الذي تغير هو أن الفاني لم يعد عارفاً وإنما مريداً. والذي يفني فيه، لم تعد الذات الإلهية، وإنما أصبح شيخ الطريق...

ولم يعد التسليم مقاماً يكتسبه العارف، وإنما غدا بداية ضرورية لسلوك الطريق. ولا يخفى ما يضفيه هذا التعبير من تقديس على الشيخ حتى جعله بعض المريدين ﴿يَعۡلَمُ خَآئِنَةَ ٱلۡأَعۡيُنِ وَمَا تُخۡفِي ٱلصُّدُورُ﴾ [غافر: 19]. يقول أحد متصوفة المغرب: «والله الذي لا إله إلا هو، لو علمت أنه يخفى على الشيخ شأن من شؤوني لما تبعته شبراً»[2].

لقد غدت طريقة الشيخ شريعة للمريد، عليه أن يتقيد بأدق تفاصيلها، لا في سلوكه فقط، وإنما في حياته الروحية أيضا لأن الشيخ مطلع عليها. ومن واجب المريد أن يطلعه عليها إظهاراً لطاعته وحفظاً لعهده: «ولو كتم نفَساً من أنفاسه عن شيخه فقد خانه في حق صحبته، ولو وقعت له مخالفة فيما أشار عليه شيخه،

---

(1) انظر: الجيلاني، عبد القادر ـ الفتح الرباني والفيض الرحماني، بيروت، دار المعرفة، 1981، ص232.

وأيضاً ابن خلدون ـ شفاء السائل حيث يقول: فإذا ظفر بالشيخ فليقلده أمره، ويتمسك به تمسك الأعمى على شاطئ البحر بقائده... ص198.

(2) انظر: الوزاني التهامي ـ الزاوية، ص130. وقد استغفر الوزاني من تلك اليمين. ذكره الصغير، عبد المجيد ـ إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ص302.

فيجب أن يقر بذلك بين يديه في الوقت ثم يستسلم لما يحكم به عليه شيخه عقوبة له على جنايته ومخالفته..»[1].

هكذا تكتمل دائرة الطريقة الشريعة: عقيدة راسخة في علم الشيخ وقدرته وإرادته: «من صحب شيخاً من الشيوخ ثم اعترض عليه بقلبه فقد نقض عهد الصحبة ووجبت عليه التوبة»، وتقيد صارم برسوم الطريقة، وإقامة حدود على المخالفين... كل ذلك يقرره الشيخ الذي لا معقب لأمره: «من قال لأستاذه لِمَ؟ لا يفلح أبداً»[2].

هكذا صاغ شيوخ الطرق «علم المعاملة» الذي نظّر له الغزالي في تشريع صارم يسير فيه الظاهر والباطن جنباً إلى جنب. واختصروا الطريق الصوفي الذي كان على العارف أن يسلكه إلى الله. فأصبح مطلوباً من المريد أن يصل إلى الشيخ عبر البوابة التي يحددها الشيخ، والباقي على الشيخ. وبذلك لم يعد الوصول إلى الله ممكناً إلا عبر الشيخ الذي أضفى على نفسه من صفاته. وهو ما يبرر تشريعه للمريد. وحين يتنازع المريد التقيد بشرع الله والتمسك بتشريع الشيخ، يفتي ذو النون بضرورة الانحياز إلى تشريع الشيخ: «ليس مريداً ـ البتة ـ من لم يكن أطلوع لأستاذه من ربه»[3].

ويذهب القشيري على أن نقض عهد الطريقة معادل للخروج من الدين: «فإن نقض العهد في طريق الإرادة كالردة عن الدين لأهل الظاهر»[4]. ولابد أن العقوبات والأحكام المترتبة على الخروج من الدين هي نفسها المترتبة على الخروج من الطريقة!...

إن إرادة التشريع عند مشايخ الطرق واضحة جلية. بل إنهم يشتطون في هذا

(1) انظر القشيري ـ الرسالة، ج 2، ص: 737.

(2) انظر: المصدر السابق، ج2، ص633 ـ 634.

(3) انظر: العطار، فريد الدين ـ تذكرة الأولياء، 1/ 111 ترجمة.

(4) انظر القشيري ـ الرسالة، ج2، ص750.

التشريع، فيحددون ذنوباً لا تكفر عنها التوبة. فهذا القشيري يروي «أن المشايخ قالوا: عقوق الأستاذين لا توبة عنها»[1].

لقد أثمرت محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة طريقة تنقلب فيها حقيقة الشيخ شريعة للمريد. ولا يتعلق الأمر أبداً بميل لدى الشيخ لإخضاع مريديه، وإذابة شخصياتهم في شخصه وكفى! وإنما يتعلق بنظرة الشيوخ إلى دورهم التربوي، حيث ينظرون إلى التصوف على أنه «قضية تعليمية، علاقة تعلم وتعليم بين الشيخ والمريد... بمعنى أن الشيخ الواصل يمكنه أن يسلك مريداً يطلب الوصول، وأن الطريق الصوفي بأحواله ومقاماته قابل للاكتساب إلى حد ما»[2].

وانطلاقاً من هذا المبدأ المشترك، يمكن حصر نقاط محددة بين الطرق الصوفية كافة منها:

1 ـ الاحتفال بدخول المريد في (الطريقة) بطقوس دقيقة ومرسومة.

2 ـ التزيي بزي خاص.

3 ـ اجتياز المريد مرحلة شاقة في الخلوة والصلاة والصوم، وغير ذلك من الرياضات.

4 ـ الإكثار من الذكر مع الاستعانة بالموسيقى والحركات البدنية المختلفة التي تساعد على الوجد والجذب.

5 ـ الاعتقاد في القوى الروحية الخارقة للعادة التي يمنحها الله للمريد.

6 ـ احترام المرشد أو شيخ الطريقة إلى درجة تقرب من التقديس[3].

هكذا اكتمل بناء المؤسسة الصوفية (= الطريقة) لتصبح مدرسة لها قواعدها

---

(1) انظر: المصدر السابق، ج2، ص634، ولعل الصواب قوله: لا توبة عنه بدل عنها.

(2) انظر: الحكيم، سعاد ـ ابن عربي وميلاد لغة جديدة، ص48.

(3) انظر: نيكولسون ـ في التصوف الإسلامي، ص65.

وعقائدها، وأهدافها. وكما عليه حال كل المدارس، أصبح التصوف حمى مغلقاً له شروط انتساب، وواجبات ودرجات وعقوبات[1].

كان المتصوفة يعيبون على الفقهاء جمودهم على الرسوم وإفراغهم للدين من بعده الروحي الذي يعد لبه في نظر المتصوفة.

لكن هؤلاء حين انتظموا في طرق جعلوا من الرسوم لب التصوف! ولم يكن بد من ذلك لأن «التنظيم» حتى ولو تعلق بشأن روحي، لا بد أن يكتسب شكلاً مادياً حتى يصبح ذا طابع جماهيري.

صحيح أن المتصوفة لم يغيروا هدفهم الروحي المعلن، وهو السفر إلى الله. لكنهم كانوا يسيرون في هذا الطريق فرادى، والآن أضحى السفر جماعياً ينظمه «عارف بالطريق لمبتدئين (= مريدين) يسلكون الطريق لأول مرة... فكان عليه أن يتدرج بهم من منازل ألفوها في حياتهم السابقة (= بيعة، خرقة، ورد) إلى منازل حياتهم الجديدة (أحوال، مقامات). من هنا ازدواجية زعيم الطريقة... فهو شيخ من خلال قيامه بالرسوم، وولي يحفظ المريد في أحواله[*] ويرتقي به في المقامات[**].

وهذه الصفة الأخيرة هي التي يستمد منها الشيخ سلطته الرسمية (نسبة إلى الرسوم)، ومكانته الروحية التي تجعل منه وريثاً للنبي.

فكيف سيدير الولي إرثه؟

---

(1) انظر: المرجع السابق، ص19.

(*) الحال: ما يرد على القلب من طرب أو حزن أو بسط أو قبض، وتسمى الحال «الوارد» أيضاً... وقيل معنى الأحوال هو ما يحل بالقلب، أو تحل به القلوب، من صفاء الأذكار، وقيل الحال هو الذكر الخفي.

(**) المقام: مقام العبد بين يدي الله عز وجل فيما يقام فيه من المجاهدات والرياضات والعبادات، وشرطه أن لا يترقى من مقام مثل (التوبة، الورع، الزهد، الفقر، الصبر، الرضا، التوكل) إلى مقام ما لم يستوف أحكام ذلك المقام. انظر: الحفني ـ معجم مصطلحات الصوفية، مادتي حال ومقام.

ب

الـولـي:
وريث النبي

ترتبط الولاية[1] في معناها اللغوي بفعل متعد. بمعنى أن الولي لا يكون ولياً إلا مرتبطاً بواقع موضوعي يمارس عليه ولايته. هذه الممارسة تعطي للولي سلطة على موضوعه، وتجعله قائماً به. من هنا ملاحظة ابن الأثير: «وكأن الولايات تشعر بالتدبير والقدرة والفعل. .»[2]. .

أما في الاصطلاح فيفرق الجرجاني بين الوَلاية والوِلاية، عاداً الأولى «من الولي وهو القرب، فهي قرابة حكمية حاصلة من العتق أو من الموالاة «والثانية «هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه والوِلاية في الشرع تنفيذ القول على الغير شاء الغير أو أبى»[3].

يضيف الجرجاني ـ في هذا النص ـ معنى جديداً إلى مفهوم «الولاية»، فهي بالإضافة إلى كونها «تشعر بالتدبير والقدرة والفعل»، تتضمن معنى الإكراه. فللولي أن يكره من يخضع لولايته. وبذلك تجتمع في الولي خصائص السلطة كافة.

هذه السلطة سيرسخها المتصوفة باعتبارها مدداً من الله. فللولي عندهم

---

(1) جاء في لسان العرب: الولي في أسماء الله تعالى: الولي هو الناصر، وقيل: المتولي لأمور العالم والخلائق القائم بها... ولي اليتيم يلي أمره ويقوم بكفايته. وولي المرأة الذي يلي عقدة النكاح عليها.

(2) انظر: المصدر السابق، مادة: ولي.

(3) انظر: الجرجاني ـ التعريفات، ص275.

معنيان: «أحدهما فعيل بمعنى مفعول، وهو من يتولى الله سبحانه أمره.. فلا يكله إلى نفسه لحظة، بل يتولى الحق سبحانه رعايته»[1].

يحدد هذا المعنى الأول موقع الولي من الله ومكانته عنده. ولما كان الولي في رعاية من الله دائمة، جاء المعنى الثاني محدداً لصفات الولي التي أهلته لاحتلال هذه المكانة الرفيعة عند الله، أو وهبت له لأن الله اختاره لموالاته: «والثاني: فعِّيل مبالغة من الفاعل، وهو الذي يتولى عبادة الله وطاعته، فعبادته تجري على التوالي، من غير أن يتخللها عصيان». هكذا يبدو الترابط ضرورياً بين المعنيين، فدوام حفظ الله ورعايته للولي يستتبع مداومة الولي على الطاعة والعبادة. ويصرح القشيري نفسه بهذا الترابط حين يقول: «وكلا الوصفين واجب حتى يكون الولي ولياً: يجب قيامه بحقوق الله تعالى على الاستقصاء والاستيفاء، ودوام حفظ الله تعالى إياه في السراء والضراء»[2].

وهناك تقسيم آخر للولاية إلى عامة وخاصة: «والعامة حاصلة لكل من آمن بالله وعمل صالحاً»، ويدخل فيها ـ بهذا المعنى ـ جميع المؤمنين. أما «الولاية الخاصة فهي **الفناء في الله** سبحانه ـ **ذاتاً وصفة وفعلاً**. فالولي هو الفاني في الله، القائم به، الظاهر بأسمائه وصفاته»[3]. وتحرز هذه الولاية الخاصة من أحد وجهين، إما أن تكون عطائية أو كسبية. تحصل الأولى «بالانجذاب إلى الحضرة الرحمانية قبل المجاهدة»، ويسمى صاحبها محبوباً. أما الثانية فلا تحرز إلا «بعد المجاهدة» ويسمى صاحبها محباً[4]...

---

(1) انظر: القشيري ـ الرسالة، ج2، ص520.

(2) انظر: المرجع السابق، ص521.

(3) انظر: القيصري، داود ـ المقدمات على شرح فصوص الحكم، ضمن كتاب نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مذكور، تحرير: عثمان أمين، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976، ص255 ـ 256.

(4) انظر: المرجع السابق، ص256.

لقد شغل المتصوفة بأمر الولاية تحديداً وتأصيلاً. فكان الحكيم الترمذي (ت: 285هـ) من رواد التنظير لها، حيث «تجمع المصادر الصوفية على أنه أول من تكلم من المتصوفة في الولاية»(1). وقد خصص لها كتاب: «ختم الأولياء»(*).

هذا الاهتمام الذي أولاه الترمذي لموضوع الولاية جعل الهجويري (ت: 465هـ) يقرر أن «بداية كشف مذهبه هي أن تعرف أن الله تعالى أولياء اصطفاهم من الخلق وقطع هممهم عن المتعلقات واشتراهم من دعاوى نفوسهم وأهوائهم وأقام كل واحد منهم في درجة وفتح عليه باباً من المعاني»(2). وبفضل جهود الترمذي غدت الولاية بعده «قاعدة وأساس طريقة التصوف والمعرفة جملة»(3).

لكن الخلاف ما لبث أن دب بين المتصوفة ـ كعادتهم ـ حول هذه القاعدة، فقد اختلفوا حول مراتب الأولياء ووظائفهم، واختلفوا أكثر حول عصمتهم.

يجمع المتصوف على أن أعلى رتب الولاية هي رتبة القطب، ويطلقون عليه الغوث أحياناً، ويعد ذو النون المصري (ت: 248هـ) أول من تكلم في القطب

---

(1) انظر الجابري ـ بنية العقل العربي، ص347.

(*) يرجع بعض الباحثين المحدثين نشأة فكرة الولاية إلى ما قبل الإسلام، فآدم ميتز يردها إلى المذهب النصراني الغنوسطي، ويقول إن المتصوفة أدخلوها إلى الإسلام. (انظر: الحضارة الإسلامية، ج2، ص30). ويرجعها د. أبو العلاء عفيفي إلى تراث البلدان التي فتحها الإسلام، ومن هذا التراث تلقاها المتصوفة (انظر: التصوف الثورة الروحية، ص294).
أخرج الترمذي من ترمذ لما ألف كتابيه «ختم الأولياء» أو «ختم الولاية» و«علل الشريعة»، وأنكر عليه تفضيله الأولياء على الأنبياء. (انظر تذكرة الحفاظ للذهبي، ج2، ص645. والطبقات الكبرى للشعراني، ج1، ص14).

(**) ترمذ: مدينة مشهورة من أمهات المدن راكبة على نهر جيحون من جانبه الشرقي، متصلة العمل بالصغانيان... انظر ياقوت الحموي ـ معجم البلدان، بيروت: دار صادر، (د.ت)، ج2، ص26.

(2) انظر: الهجويري ـ كشف المحجوب، ترجمة إسعاد عبد الهادي قنديل، بيروت: دار النهضة العربية 1980، ص442.

(3) انظر: المصدر السابق، ص442.

والقطبية[1]، فذهب المتصوفة بعده فيها مذاهب شتى. يقول الجرجاني: «القطب، وقد يسمى غوثاً باعتبار التجاء الملهوف إليه، وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله في كل زمان، أعطاه الطلسم الأعظم من لدنه، وهو يسري في الكون، وأعيانه الظاهرة والباطنة، سريان الروح في الجسد. بيده قسطاس[*] الفيض الأعم.. علمه يتبع علم الحق..»[2].

يقوم القطب على رأس حكومة باطنية من الأولياء يختلف المتصوفة في عدد أفرادها ومراتبها. فالكتاني (ت: 322هـ) يعين بعد الغوث أربعة عمد يليهم سبعة أخيار ثم أربعون من البدلاء ثم سبعون من النجباء ثم ثلاثمائة من النقباء. ثم يحدد أماكن إقامتهم، وترتيبهم في قضاء حاجات العامة[3]. وللهجويري تقسيم يختلف عن هذا، ولداود القيصري تقسيم يختلف عن تقسيم الهجويري[4].

إذا كان المتصوفة يختلفون في تحديد مراتب حكومة الأولياء وعدد أفرادها، فإنهم يتفقون على أن هذه الحكومة يناط بها تدبير هذا الكون، فقد «جعلهم الله أولياء العالم... حتى أن الأمطار تمطر من السماء ببركتهم وينبت النبات من الأرض بصفاء أحوالهم وينتصر المسلمون على الكفار بهمتهم».

ويذهب الهجويري إلى أنه «يجوز أن يمنح [= الله] أحداً الولاية ليكون حله الحل وعقده العقد في الملك، ويكون دعاؤه مستجاباً، وأنفاسه مقبولة..»[5]..

---

(1) انظر: عمار، على سالم ـ أبو الحسن الشاذلي، مصر: دار رسائل الحبيب الإسلامية، ط1، 1951، ص191.

(*) القسطاس: أعدل الموازين وأقومها... هو ميزان العدل، أي ميزان كان من موازين الدراهم وغيرها، انظر: لسان العرب، مادة قسطس.

(2) انظر: التعريفات، ص186.

(3) انظر: الشعراني ـ الطبقات الكبرى، ج1، ص95.

(4) انظر: الهجويري ـ كشف المحجوب، ص447 وما بعدها. وأيضاً القيصري، المقدمات على شرح فصوص الحكم، ص256 وما بعدها.

(5) انظر: المصدر السابق، ص444.

ويؤسس الهجويري ما ذهب إليه على قصة عمر بن الخطاب مع نيل مصر، فيحور فيها قليلاً حتى يبدو عمر صاحب حل وعقد في الملك. يقول عمر ـ حسب رواية الهجويري ـ مخاطباً النيل: «أيها النهر! إذا كنت توقفت بنفسك فلا يجوز، وإن كنت توقفت بأمر الله عز وجل فإن عمر يقول: أجر! فلما ألقوا الورقة في النهر جرى الماء»[1]. يقرر عمر أن النهر توقف بأمر الله، لكن الولي ابن الخطاب ـ صاحب الحل والعقد في الملك ـ يبدل أمر الله بأمره فيجري النهر (كذا!). ذلك ما يفهم من منطوق نص الهجويري، وإليه قصد...

لكن كتب التاريخ تقدم لنا نصاً آخر يبدو فيه الخليفة الثاني أكثر تواضعاً، فيسأل جريان النهر بإرادة الله لا بأمر عمر: «من عبد الله عمر أمير المؤمنين إلى نيل مصر. أما بعد، فإن كنت تجري من قبلك، فلا تجر وإن كان الواحد القهار الذي يجريك، فنسأل الواحد القهار أن يجريك»[2].

هذا الغلو في أمر الولي سيبلغ مداه عند أصحاب الطرق الصوفية، حتى يجعل بعضهم التوجه إليه في الصلاة أولى من التوجه إلى الكعبة. فقد «روى ابن عطاء الله عن الشيخ أبي العباس المرسي قوله: لو كان الحق سبحانه وتعالى يرضى خلاف السنَّة لكان التوجه في الصلاة إلى القطب الغوث أولى من الكعبة» ويضيف المرسي: «لو كشف عن حقيقة الولي لعبدَ من دون الله»[3].

التوجه إلى الكعبة إذن ليس سوى سنَّة درج الناس عليها فأقرها الله، ولولا ذلك لكان التوجه في الصلاة إلى الغوث لأنه أولى بذلك من الكعبة... والله ليس معبوداً إلا لأن الولي مستور!... ربما كان هذا الاعتقاد الذي صرح به المرسي (ت: 686) نابعاً من الصفات التي أشترطها أستاذه أبو الحسن الشاذلي (ت: 656هـ) في القطب الغوث. فقد اشترط فيه «خمسة عشر كرامة، فمن ادعاها

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص445.

(2) انظر: معجم البلدان، ج3، ص863.

(3) انظر: عمار ـ أبو الحسن الشاذلي، ص194.

أو شيئاً منها فليبرز بمدد: الرحمة (1) والعصمة (2) والخلافة والنيابة (3) ومدد حملة العرش العظيم (4) ويكشف له عن حقيقة الذات (5) وإحاطة الصفات (6)..»[1].

يلاحظ ـ من هذا النص ـ أن من بين الصفات التي يشترطها الشاذلي في مدعي الولاية، صفة العصمة التي تصرح الشريعة باختصاص الأنبياء بها. هذا التصريح سيؤدي إلى اضطراب مواقف المتصوفة من إضفاء العصمة على الأولياء. ويعود هذا الإضطراب إلى عدم وضوح الصلة التي يقيمها المتصوفة بين الأنبياء والأولياء، فقد أضفوا على الأولياء جل صفات الأنبياء حتى كاد الولي يغدو مرادفاً ـ في الصفات والأفعال ـ للنبي.

فإذا كان الشاذلي يشترط العصمة في الولي، فإن الكلاباذي يصرح بإمكانية مقارفة الولي للصغائر والكبائر وإن قارنتهما التوبة الخالصة، يقول: «...ومن كان بهذه الصفة [= الولاية] لم يكن للعدو إليه طريق بمعنى الإغواء... وهو مع هذا ليس **بمعصوم** من صغيرة ولا كبيرة، فإن وقع في إحداهما قارنته التوبة الخالصة»[2].

أما القشيري فيتذبذب بين الموقفين، تارة يصف الولي بأنه «محفوظ «وهي درجة أقل من العصمة تقتضي عدم الإصرار على الذنب، ومجانبته غالباً[3]، وتارة أخرى يصفه بأنه معصوم: «ولا يكون ولياً إلا إذا كان موفقاً لجميع ما يلزمه من الطاعات، معصوماً بكل وجه عن جميع الزلات»[4]. ورغم تفريق القشيري بين الحفظ والعصمة فإنه يضفيهما معاً على الولي في سياق واحد: «...ويكون [الولي] بمعنى كونه **محفوظاً** في عامة أحواله من المحن. وأشد المحن ارتكاب

(1) انظر المرجع السابق، ص: 193.

(2) انظر الكلاباذي ـ التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 75.

(3) انظر: القشيري ـ لطائف الإشارة، ج3، ص105

(4) انظر: المصدر السابق، ج3، ص105.

المعاصي، **فيعصمه** الحق سبحانه على دوام أوقاته من الزلات».

هكذا يرتقي الولي من الحفظ في بداية الجملة إلى العصمة في نهايتها! ثم يردف القشيري موضحاً، ومقارناً الولي بالنبي: «وكما أن النبي لا يكون إلا **معصوماً** فالولي لا يكون إلا **محفوظاً**»(1).

يعكس هذا الاضطراب مأزق القول الصوفي «في ظل رقابة الفقهاء». فإطلاق صفة العصمة على الأولياء ستثير حتماً سخط، ومن ثمة فتاوى الفقهاء. ولابد من الإعلاء من شأن الأولياء حتى يكتسبوا مكانة مرموقة لدى العامة. فكان لا بد من نحت مصطلح مرادف لـ «العصمة» مع التذكير ـ عند الضرورة ـ بأنه لا يعطي نفس المعنى تماماً. وهكذا فإن النبي معصوم والولي محفوظ... ولا ضرورة للخوض في التفاصيل.

ويتكرر نفس الاضطراب والغموض حين يتعلق الأمر بالخروج على المألوف الذي قد يظهر على أيدي الأولياء. وتبرز المشكلة في إمكانية الالتباس بين الخروج على المألوف عند الأولياء والمعجزات عند الأنبياء، فكلاهما «فعل ناقض للعادة»(2).

هنا أيضاً يلجأ المتصوفة إلى نحت مصطلح رديف للمعجزة «فالذي للأنبياء معجزات، وللأولياء كرامات..»(3).

وبهذا يفرق المتصوفة بين الفعل الناقض للعادة من حيث صدوره عن النبي أو الولي. فهو في الحال الأولى معجزة لارتباطه بدعوى النبوة وفي الحال الثانية كرامة مرتبطة بدعوى الولاية. «...لأن النبي يثبت نبوته بإثبات المعجزة والولي أيضاً يثبت ولايته بالكرامة، فهذا الصادق في ولايته يقول ما يقول الصادق في

---

(1) انظر: المصدر السابق، ج3، ص105. وانظر أيضاً الرسالة، ج2، ص521.

(2) انظر: الهويجري ـ كشف المحجوب، ص453.

(3) انظر: الكلاباذي ـ التعرف، ص73.

نبوته، وكرامته عين إعجاز النبي»[1]. الفرق إذن بين المعجزة والكرامة فرق في الدرجة وليس فرقاً في النوع. ذلك أن «الكل متساو في أصل الإعجاز، أما في الدرجات والتفضيل فلأحدهما على الآخر فضل»[2]، وليس كل المتصوفة مجمعون على ذلك[3]. لهذا يحاول الهجويري رسم الحدود بين المعجزة والكرامة حيث يقول «اعلم أن سر المعجزات: الإظهار، وسر الكرامات: الكتمان، وثمرة المعجزة تعود على الغير، والكرامة خاصة بصاحبها. وصاحب المعجزة أيضاً يقطع بأن هذه معجزة، والولي لا يستطيع أن يقطع بأن هذه كرامة أو استدراج..»[4].

وهكذا يستمر المتصوفة في تتبع خصائص الأنبياء ليضفوها على الأولياء مع الحرص على إثبات فرق في الدرجة ليس في نهاية التحليل سوى محاولة للإفلات من رقابة الفقهاء. فإذا كان معراج النبي ﷺ «يكون من وجه الإظهار الشخصي والجسد»، فإن معراج الولي «يكون من وجه الهمة والأسرار». لكن الهجويري يقيم مماثلة بين أجساد الأنبياء وقلوب الأولياء ليستنتج منها فضل الأولين على الآخرين: «وأجساد الأنبياء في الصفاء والطُّهر والقرب مثل قلوب الأولياء وأسرارهم، وهذا فضل ظاهر..»[5].

وواضح أن هذا الفرق ليس ذا بال من الناحية المعرفية (بالمعنى الصوفي للمصطلح). فالذي يعي عن الله في حالة القرب هذه هو القلب، وبذلك فإنه لا فرق ـ معرفياً ـ بين معراج الهمة والسر ومعراج الجسد. بل إن المتصوفة الذين تحدثوا عن تجاربهم في المعراج لم يقرروا هذا الفرق. فالسهروردي (يضرب

---

(1) انظر: الهويجري ـ كشف المحجوب، ص454.

(2) انظر: المصدر السابق، ص454.

(3) يقول الجيلاني: والله ثم والله إن أحوال الأولياء كأحوال الأنبياء لكن لقبهم غير ألقابهم. انظر: الفتح الرباني ن ص287.

(4) انظر: الهويجري ـ كشف المحجوب، ص455.

(5) انظر: المصدر السابق، ص476.

الهجويري معراجه مثالاً) لا يتحدث عن انتقال بالهمة والسر، وإنما يتحدث عن رحلته دون تقييد[1]. والشيء نفسه فعل أحمد البدوي (ت: 675هـ) في روايته لمعراجه: «فأتاني ملائكة من عند ربي فحملوني وعرجوا بي إلى السماء الرابعة»[2].

ربما كانت هذه التفرقة بين معراج النبي ومعراج الولي اجتهاداً من مؤرخي التصوف المنافحين عنه. فالقول إن معراج الولي هو عين معراج النبي يعني إلحاق الأول بالثاني. وذلك سيجلب سخط الفقهاء وفتاويهم. فكان لا بد من إيجاد فارق ولو طفيف، يحافظ على فرادة معراج النبي دون أن يقلل من قيمة معراج الولي المعرفية.

لقد سارت هذه المقارنات (بين حفظ الولي وعصمة النبي، والمعجزة والكرامة، ومعراج النبي ومعراج الولي...) إلى غايتها فبدأ التساؤل عن مكانة الولي من النبي.

وهكذا أجمع مؤرخو التصوف المنافحين عنه على أن النبي أفضل من الولي، والثاني تابع للأول. يقول الهجويري «إعلم أن جملة مشايخ هذه الطريقة مجمعون على أن الأولياء في جميع الأوقات والأحوال متابعون للأنبياء ومصدقون لدعوتهم. والأنبياء أفضل من الأولياء، لأن نهاية الولاية بداية النبوة»[3]. هنا أيضاً يلجأ المتصوفة إلى إثبات فرق في الدرجة يسمح بتفضيل الأنبياء على الأولياء.

وإذا كان «جملة المشايخ» مجمعون على تفضيل الأنبياء على الأولياء ـ حسب رواية الهجويري ـ فإن الطوسي يذكر أن فِرقا «ضلت في تفضيل الولاية

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص476.

(2) انظر: عاشور، سعيد عبد الفتاح ـ السيد أحمد البدوي (شيخ وطريقة)، القاهرة، دار الكتاب العربي ن ط2، 1967، ص149.

(3) انظر: المصدر السابق، ص474.

على النبوة، ووقع غلطهم في قصة موسى والخضر عليه السلام... فأداهم ذلك، إلى أن فضلوا الأولياء على الأنبياء»[1]. يضاف إلى ذلك أن الترمذي (أول من ألف في الولاية) أخرج من ترمذ بسبب مقالته في تفضيل الأولياء على الأنبياء[2].

وينسب الشعراني إلى عبدا لقادر الجيلاني أنه قال: «أوتيتم معاشر الأنبياء اللقب وأوتينا ما لم تؤتوا»[3]. فهل يفهم من هذا القول تفضيله الأولياء (وهو أحدهم) على الأنبياء؟

ويذهب الجيلاني إلى أن الأولياء يوحى إليهم كما يوحى إلى الأنبياء. الفرق الوحيد الذي يثبته بين الوحيين هو أن وحي النبي ظاهر ووحي الولي باطن. يقول: «آحاد أفراد من الخلق يوحى إليهم، يقذف إليهم كلمات يخصهم بها، يعرفون الخير ويوقفون عليه، كيف لا يكون كذلك، وهم على متابعة الرسول في أقواله وأفعاله، وهو عليه الصلاة والسلام ـ أوحي إليه ظاهراً، وهم يوحى إليهم باطناً..»[4]. الفرق مرة أخرى فرق في الدرجة وليس فرقا في النوع، فهو وحي في الحالين.

ويضرب الجيلاني مثلاً لهذا الوحي الباطني فيقول: «روى قلبي عن ربي: اجعل لخلوتك بابين، بابا إلى الخلق، وباباً إلي الحق..»[5].

يرجع الجيلاني الوحي إلى الأولياء إلى «أنهم ورثة [= النبي] وأتباعه في جميع ما أمرهم به»[6]. وما دام الأمر أمر إرث فللوارث الراشد أن يتصرف في إرثه كيف يشاء.

---

(1) انظر: الطوسي ـ اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، ص535.

(2) انظر: الذهبي ـ تذكرة الحفاظ، ج 1، ص: 645.

(3) انظر: الشعراني ـ الجواهر والدرر، ص: 278، ذكره عاشور، سعيد عبد الفتاح ـ السيد أحمد البدوي، ص: 137.

(4) انظر: الجيلاني ـ الفتح الرباني، ص 171.

(5) انظر: المصدر السابق، ص: 287.

(6) انظر: المصدر السابق، ص: 171.

لم يكن الجيلاني وحده القائل إن الأولياء ورثة الأنبياء، وإنما تردد هذا القول كثيراً في المأثورات الصوفية، للمكانة المرموقة التي يؤمنها للولاية. فتركة النبي ـ حسب المتصوفة ـ شرعية ومعرفية (= شريعة، وحقيقة). وحين تؤول إلى الأولياء فإنهم سيحافظون عليها، ولكنهم أيضاً سيتصرفون فيها. فكل وارث يصبو إلى امتلاك ما ورثه، وربما إلى تنميته وإثرائه. وإذا كان المتصوفة قد تصرفوا بكل حرية في أحد شقي الميراث (= الحقيقة)، فإنهم تحرجوا من التصرف في الشق الثاني لوجود رقابة شديدة من ورثة آخرين لا يعترفون بنسب المتصوفة من النبي ﷺ، ويعدون أنفسهم ورثته الشرعيين الوحيدين: الفقهاء. وهكذا سيتنازل الولي عن التصرف (بمعنى التبديل والتغيير) في قسط من ميراثه: «إذ الولي قط لا يأتي بشرع جديد وإنما يأتي بالفهم الجديد في الكتاب والسنة الذي لم يكن يعرف لأحد قبله»[1].

هكذا سيحافظ الولي على أصول ميراثه الشرعي، لكنه سيستثمرها بالطريقة التي يراها مناسبة. والفقيه هو الآخر يستثمر نفس الأصول. لكن قواعد الإستثمار عند هذا تختلف عنها عند ذاك. ففي حين يستثمر الفقيه الأصول حسب قواعد استنبطها منها، فإن الولي يستثمر نفس الأصول في ضوء الشق الثاني من ميراثه (= الحقيقة). ومن ثمة فهو (= الولي) قد لايعترف بنتاج الفقيه إذا تعارض مع ما أداه إليه كشفه. ذلك ما يذهب إليه داود القيصري حين يؤكد أن «إجماع علماء الظاهر في أمر يخالف مقتضى الكشف الصحيح، المرافق للكشف الصريح النبوي والفتح المصطفوي، لا يكون حجة عليهم [= الأولياء]. فلو خالف من له المشاهدة والكشف إجماع من ليس له ذلك لايكون ملاماً في مخالفته ولا خارجاً عن الشريعة: لأخذ ذلك من باطن رسول الله ﷺ»[2].

لم يأل المتصوفة، بعد الذي أوضحنا، جهداً في ربط الولاية بالنبوة،

---

(1) انظر: الشعراني ـ الطبقات الكبرى، ج 1، ص: 06.

(2) انظر: القيصري ـ المقدمات، ص: 253.

وجعل الولي امتداداً للنبي، ومن ثمة الوريث الحقيقي لعلومه ورسالته، «وهو الذي أشركه الله تعالى مع رسوله ﷺ في الصفة التي يدعو بها إلى الله»[1]. فإذا كان النبي معصوماً من الصغائر والكبائر، فإن الولي محفوظ منها... وإذا كان النبي يأتي بالمعجزات فإن الولي صاحب كرامات... وللولي معراجه كما للنبي معراجه، ويوحى إليه كما يوحى إلى النبي[*]... والنبي يأتي بشريعة، والولي يبتدع (المعني القدحي غير مقصود إنما المقصود معنى الابتكار) طريقة... ولا فرق ـ في مقتضى اللغة ـ بين الشريعة والطريقة، فكلاهما تعني السبيل.

لقد التقى النبي والولي في نفس السبيل. لكن الأول ما يزال يمتاز على الثاني بأن له نصاً مقدساً أوحي إليه ليجعله منبع شريعته، فلماذا لا ينتج الولي نصاً يكون ورداً لطريقته؟

---

(1) انظر: ابن عربي ـ الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر (د.ت)، ج1، ص251.

(*) ينسب إلى السيد أحمد البدوي أنه كان يتعبد في غار في جبل أبي قبيس في مكة، فجاءه ملك وقال له: «أنا ملك من ملائكة الله عز وجل، وهو يقرئك السلام، ويقول لك: يا أحمد: توجه إلى مصر» وهكذا تلقى البدوي الوحي من ملك كما تلقاه محمد ﷺ من جبريل، وهاجر من مكة إلى مصر كما هاجر محمد ﷺ، منها إلى يثرب... انظر: عاشور ـ السيد أحمد البدوي، ص148 ـ 149.



الورد:
إنتاج نص

قامت الطرق الصوفية على افتراض علاقة بين شيخ واصل ومريد يسلمه نفسه ليسلك به الطريق إلى الله. فكان على الشيخ أن يعين للمريد جملة تدابير عليه أن يتقيد بها بشكل دقيق... عليه أن يعتقد اعتقاداً جازماً في قدرة الشيخ على إيصاله إلى الله. وعليه أن ينصاع لأوامره ونواهيه بكل غبطة، وأن ينظر إلى كل ما يصدر عن الشيخ من زاوية حسن الاعتقاد والقبول. ذلك أن الشيخ ولي يتلقى المدد من الله. وبفضل هذا المدد يضطلع بتربية المريد والترقي به في المقامات. ولما كان «مدد الشيخ في ورده»[1]، حرص كل شيخ طريقة على أن يكون له ورده الخاص. وأصل الورد ـ في اللغة ـ «الماء الذي يورد، والورد الإبل الواردة..»[2]، أما في اصطلاح الصوفية فهو «اسم لوقت من ليل أو نهار، يرد على العبد مكرراً فيقطعه في قربة إلى الله، ويورد فيه محبوباً يرد عليه في الآخرة... وأيسر الأوراد صلاة أربع ركعات، أو قراءة سورة من المثاني..»[3]..

الورد إذاً عبادة مؤقتة يدام عليها، يقرها الشيخ ويلتزمها المريد. وقد يسمى «الحزب من أحزاب القرآن لوقت ما ورداً»[4].

---

(1) انظر: عاشور ـ السيد البدوي، ص189.

(2) انظر: ابن منظر ـ لسان العرب، مادة (ورد).

(3) انظر: المكي ـ قوت القلوب، ج1، ص168.

(4) انظر: المصدر السابق، ج1، ص168.

لكن الورد يختلف عن الحزب في أن الأول يقتصر على العبادة وطلب القرب، بينما يستعمل الثاني ـ أحياناً ـ ترياقاً يجلب الخير ويبعد الشر: «إعلم أن حقيقة الحزب هو الورد الوارد المعمول به تعبداً ونحوه. وهو في الاصطلاح مجموع أذكار وأدعية وتوجيهات وضعت للذكر والتذكر والتعوذ من الشر وطلب الخير واستنتاج المعارف وحصول العلم مع جمع القلب على الله»[1].

والفرق الثاني بين الحزب والورد هو أن «الورد يقرأ في أوقات منظمة، فيقال أوراد الليل وأوراد النهار، أما الحزب فليس لقراءته وقت مخصوص..»[2]. إلا أن الأوراد والأحزاب تشترك في كونها حادثة في الملة إذ «لم تكن في الصدر الأول ولا من بعدهم بقليل، لكن جرت على أيدي المشايخ الصوفية»[3].

لقد أنتج المشايخ الأوراد والأحزاب، وعينوا لها وظائف، وحددوا لها أوقاتاً، وفرضوها على المريدين. لكن إسناد كل ذلك إلى المشايخ من باب المجاز، لأن الأولياء لا يتصرفون من تلقاء أنفسهم وإنما يبلغون عن الله من طريق الإلهام أو الوحي. فهذا القشيري يروي عن الترمذي أنه قال: «ما صنعت حرفاً عن تدبيري ولا ينسب إلي شيء منه، ولكن كان إذا اشتد علي وقتي أتسلى به»[4].

ويقول الشاذلي عن حزبه (حزب البر): «والله ما وضعت فيه حرفاً إلا بإذن من ربي، وأمر من رسول الله ﷺ»[5]. ويعتقد أتباع أحمد الرفاعي أنه تلقى ورده «من جده رسول الله ﷺ بلا واسطة وأخذ به عليه عهده ولقنه إياه في عالم

(1) انظر: الفاسي، عبد الرحمن بن محمد ـ شرح حزب البر لأبي الحسن الشاذلي، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1969، ص22.
(2) انظر: عاشور ـ السيد أحمد البدوي، ص189.
(3) انظر الفاسي ـ شرح حزب البر، ص22.
(4) انظر: القشيري ـ الرسالة، ج1، ص138.
(5) انظر: الفاسي ـ شرح حزب البر، ص28.

المعنى»[1]. والطريف أن باحثة معاصرة اعتقدت في نصوص ابن عربي أكثر مما اعتقده أتباع الرفاعي في ورده، حيث تقول الدكتورة سعاد الحكيم: «اعتقد جازمة أن ابن عربي لم ينحت مفرداته باختيار اصطلاحي، وإنما ألهمها... لم يكن ملهم المضمون فقط بل هو أيضاً ملهم الكلمة..»[2]. (كذا !).

على هذا المصدر الإلهي سيقيم أصحاب الأوراد والأحزاب دعاوى هائلة، تجعل فوائد نصوصهم تفوق فوائد القرآن بكثير! فمن قرأ ورد الرفاعي «في عمره مرة واحدة حرم الله جسده على النار، ورفع له مثل عمل أهل الثقلين، ونظر إليه في كل يوم سبعين مرة وفتح له أبواب خيري الدنيا والآخرة، وأماته على الإيمان التام من غير فتنة، وباهى به الملائكة في كل يوم سبعين مرة وكذلك من حمله وسمعه أو دفن معه في قبره..»[3].

ويؤكد الشاذلي أن حزبه «أمان للإقليم الذي يقرأ فيه، ولو قرئ ببغداد ما أخذت»[4]. وما أغنى عن بغداد تلاوة القرآن فيها ليلاً نهاراً!.

يبدو أن هذه المبالغات تهدف إلى خلق هيبة للأوراد والأحزاب في نفوس المريدين وهم في الغالب من عامة الناس، حيث يمتاز المريدون بقوة الشعور الديني وقلة ثقافتهم الدينية، وهو ما قد يفسر عداء المتصوفة للعلم الديني[5]. فالمشايخ يضربون حصاراً حول مريديهم، فلا يأخذون العلم إلا من أفواههم، ولا يتعبدون إلا على طريقتهم. لذلك يشترط الشيخ على المريد منذ اللحظة الأولى أن يعتقد فيه اعتقاداً راسخاً (كاعتقاد سعاد الحكيم في ابن عربي أو أشد)

---

(1) انظر: خميس ـ الدرة السامية، ص68.

(2) انظر: الحكيم، سعاد ـ ابن عربي، ص73.

(3) انظر: خميس ـ الدرة السامية، ص68.

(4) انظر: الفاسي ـ شرح حزب البر، ص60.

(5) انظر: السلمي ـ طبقات الصوفية، ص135، وينصح ابن عربي الشيخ بأن لا يترك أصحابه يجالسون أصحاب غيره من الشيوخ، ولا يزورون شيوخهم. ذكره الصغير ـ إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ص37.

يبني عليه الشيخ سلطته الروحية. فيصبح كل ما يصدر عن الشيخ مدداً من الله يجب التسليم بصحته وفائدته الجمة، «من قال لشيخه: لم؟ لا يفلح أبداً». فلا شيء يبرر قبول مثل هذه الدعاوى (في ورد الرفاعي، وحزب الشاذلي) سوى جهل المريدين بالثقافة الدينية، يضاف إليه الحجاب الكثيف الذي أقامه مدد الشيخ على عقولهم...

لقد احتاجت نصوص المشايخ إلى شروح وحواش تقرب أسرارها إلى المريدين وتنثر عليهم فوائدها... بله إن عبارة واحدة تفوه بها شيخ جليل قد يحتاج بسط معناها إلى مؤلف كامل، مثل عبارة الشاذلي: «من قرأ هذا الحزب [= حزب البر] فله ما لنا وعليه ما علينا». فأشكل هذا القول على الشاذلية أنفسهم حتى احتاج الرندي إلى أن يحرر لهم رسالة في شرح هذه العبارة»[1].

وقد كان حزب البر أكثر إشكالاً على الشاذلية بدليل وفرة الشروح التي كتبت عليه، حيث يذكر منها الفاسي ستة إضافة إلى شرحه هو نفسه..[2].

كان إنتاج نصّ، وإضفاء صفات مقدسة عليه ضرورة أملاها على المشايخ طموحهم إلى ربط مريديهم بأشخاصهم. فالنص[*] (القرآن والسنَّة) لا يؤمن مثل هذا الارتباط، بل لعله يهدمه. فلا بد أن يكون للشيخ نصه الخاص الذي حباه به الله، أو الرسول، على وجه التشريف والاعتراف بمكانته الرفيعة.

فنصّ الشيخ نفل (= زيادة) على النص: صحيح أن نصّ الشيخ ليس إنتاجاً من خارج النص[**]، ولكنه اجتهاد فيه وإعادة ترتيب ألهمها الشيخ من مصدر

---

(1) انظر: الرندي، ابن عباد ـ الرسائل الصغرى، تحقيق ونشر الأب بولس نويا اليسوعي، الرسالة 13، ص123 ـ 124.

(2) انظر: الفاسي ـ شرح حزب البر، ص19.

(*) كلما وردت كلمة «النص» بألف ولام العهد، غفلاً من أي تحديد، فالمراد القرآن والسنَّة، أو القرآن حسب السياق.

(**) انظر: ورد الرفاعي في الدرة السامية ص68، ونص حزب البر للشاذلي في: شرح حزب البر للفاسي، ص37.

النصّ ذاته (الله، الرسول). فكأن للنص بعدين، ظاهراً مشاعاً للعامة (كل من ليس صوفياً) تتعبد به، وباطناً خاصاً بالمشايخ يقربهم إلى الله ويترقى به المريدون في الدرجات. ومن ثمة فليس غريباً أن يرفع المشايخ نصوصهم فوق النص. ذلك أن نصوصهم تمثل سر النصّ وروحه. من هنا جاء قول الترمذي: «من لم ترضه أوامر المشايخ وتأديبهم فإنه لا يتأدب بكتاب ولا سنَّة»[1].

هكذا، يغدو نص الشيخ خلاصة ممتازة للنص قد تغني عن إسهابه، وتربوا على فوائده. وقد يكون نص الشيخ حلقة أخرى في سلسلة تنافسه مع النبي. صحيح أن المشايخ حرصوا على عدم إعلان نصوصهم بدائل عن النص، بل قدموها على أنها تصرف فيه (كما يتصرفون في الكون). لكن ذلك لا ينفي أن رغبة الاستبدال أو المحاكاة على الأقل ظلت قائمة في اللاشعور الصوفي. فقد اتهم الحلاج بمعارضة القرآن[2]. وروى الشعراني نصاً للشيخ شعبان المجذوب (لاحظ الصفة!) تبدو محاكاة القرآن فيه جلية. يقول: «وما أنتم في تصديق هود بصادقين، ولقد أرسل الله بالمؤتفكات يضربوننا ويأخذون أموالنا، وما لنا من ناصرين»[3].

كان لا بد للشيخ شعبان هذا أن يكون مجذوباً، أو أن يبدو كذلك على الأقل، حتى يستطيع تمرير نصه دون رقابة. وليست عملية إنتاج نص شارح، أو مكمل، أو موازٍ للنص، سوى تطوير للموقف الأصلي الذي اتخذه أوائل المتصوفة من النص. فهم بإلحاحهم على أن للنص ظاهراً (= مجازاً) وباطناً يمثل سره ولبابه، فتحوا الباب واسعاً أمام تفكيك النص.

وقد مارسوا هم أنفسهم هذا التفكيك من خلال تأويل النص حسب أذواق

(1) انظر: السلمي ـ طبقات الصوفية، ص283، وكذلك ما قاله أتباع الرفاعي عن ورده، وما وصف به الشاذلي حزبه، ص51 من هذا البحث.
(2) انظر: البغدادي ـ تاريخ بغداد، ج8، ص121.
(3) انظر: الشعراني، الطبقات الكبرى، ج2، ص167.

فردية لا تستند إلى قواعد واضحة. فكان كل واحد من المتصوفة يعبّر عن «ما خص به». والتأويل ذاته يمثل عملية إنتاج نص. لكنه نص من الدرجة الثانية. بمعنى أن نصّ المؤوّل يكشف عن معان مخبوءة في النص. فهو إذن مجرد هامش على النص، ولا يملك استقلالاً في معناه ولا في مبناه عن هذا النص، وإنما هو توجيه له إلى فهم «استنبطه» العارف عن طريق تجاوزه مجاز ظاهر النصّ إلى مدلول باطنه.

أما نصّ الولي فينطلق من فك الارتباط بن التأويل والنص. فهو يقدم نفسه منذ البدء بصفته نصاً مستقلاً ألهمه الولي، أو أوحي إليه، من الله أو الرسول. وبذلك فإن نص الولي يخرج من نفس المشكاة التي يخرج منها نص النبي. ومن ثمة كان ارتباطهما الوثيق متمثلاً في وحدة الهدف. صحيح أن مؤرخي التصوف المنافحين عنه يقدمون نص الولي باعتباره إضافة فهم، أو محاولة شرح لنصّ النبي (الإسناد إلى النبي كلما ورد يقصد به التبليغ، بخلاف الإسناد إلى الولي الذي يقصد منه أن الولي هو منتج النص، رغم دعاوى الوحي والإلهام). لكن النصوص التي عرضت في الصفحات السابقة تظهر أن بعض الأولياء أضفوا (هم، أو أتباعهم) صفات على نصوصهم جعلتها أعظم شأناً بكثير من النص. وهو ما يدل على أنهم عدوها نصوصاً مستقلة لها قيمتها الذاتية التي تستمدها من نفس المصدر الذي ينتمي إليه النص.

ولما كانت لنصوص الأولياء قيمة مستقلة عن النصّ فهل من ضير في أن تترتب عليها عبادة مستقلة تكون نفلاً (= زيادة) على العبادة التي أقرها النصّ؟

د

الرياضة: غاية العبادة

رافق إنتاج نص شيخ الطريقة تقرير عبادات نافلة على العبادة الشرعية المفروضة في النص. وقد حرص مشايخ الصوفية على ربط نوافلهم (= زياداتهم) ـ من حيث التوقيت ـ بالعبادات الشرعية. فالأوراد تنسق بحيث يرافق أداؤها الصلوات الخمس[1]. فهي صلاة أقرها الشيخ رديفة للصلاة التي جاء بها النبي (معنى الصلاة في اللغة الدعاء، والأوراد مجموعة أدعية). وكعادة المتصوفة في التحرج من استعمال مفردات الشرع للدلالة على معانيهم، فقد استعملوا «الوظيفة» للدلالة على الورد الملازم للصلاة بدل استعمال «الصلاة»، وإن استعملوا لفظ «الصلاة» أحياناً.

هذا التحرج لم يمنع الشاذلي من أن يرى في «الوظيفة» عبادة بالمعنى الشرعي. وفرض العبادات من اختصاص الرسول وحده تبليغاً عن الله. فقد رد الشاذلي ـ مستغرباً ومستنكراً ـ على الذي سأله أن يوظف عليه وظائف يقوم بها: «أرسول أنا؟!»[2].

سيجادل المشايخ بأن وظائفهم (= عباداتهم)[3]، تختلف عن العبادات

---

(1) انظر الورد الرفاعي في: الدرة السامية، ص21. والورد الأحمدي في: السيد أحمد البدوي، ص200 وما بعدها.

(2) انظر: ابن عجيبة ـ شرح الصلاة المشيشة، ص: 06، ذكره الصغير، إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ص36.

(3) انظر: الجرجاني ـ التعريفات، ص216.

الشرعية، من حيث أن العبادة هي: «فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيماً لربه»[1]. بينما الوظيفة رياضة للنفس تذللها للمجاهدات. ومجاهدة النفس أمر محمود في الشرع لردها عن هواها.

لكن هدف المجاهدات الصوفية ليس منحصراً في رد النفس عن هواها، وإنما يتجاوزه إلى ما عده كل المتصوفة، في كل العصور الهدف الأسمى للحياة الروحية، وهو الكشف.

وهكذا، ستختلف العبادة الصوفية عن العبادة الشرعية في أن هذه عنوان لعبودية الإنسان لله، يمارسها طاعة لربه وتعظيماً لشأنه مع طلب العوض. بينما تلك (= الصوفية) رياضة يؤمل أن توصل صاحبها إلى الكشف، وقد يفتر عنها الصوفي إذا أبطأ عليه الكشف. يقول الطوسي معنفاً أولئك الذين زهدوا في الرياضات، حين تأخر الكشف، «ثم إن طبقة من الصوفية غلطت في العبادات، والمجاهدات، ورياضات النفوس، والمكابدات، فلم تحكم في ذلك أساسها... فانهزمت ونكصت على أعقابها القهقرى، وذلك أنهم حين سمعوا بمجاهدات المتقدمين، وما نشر الله بذلك أعلامهم في خلقه... وإظهار الكرامات، فطمعت نفوسهم وتمنوا، فتكلفوا أشياء من ذلك، فلما طالت المدة ولم يصلوا إلى مرادهم كسلوا»[2].

ويعترف الشاذلي نفسه بأنه مارس الرياضة طلباً للكشف: «قال الشيخ أبو الحسن [= الشاذلي]: كنت أنا وصاحب لي قد أوينا إلى مغارة نطلب الوصول إلى الله. فكنا نقول غداً يفتح لنا، بعد غد يفتح لنا! فدخل علينا رجل له هيبة. فقلنا له من أنت؟ فقال: عبدالملك. فعلمنا أنه من أولياء الله، فقلنا له كيف حالك؟ فقال: كيف حال من يقول غداً يفتح لي! **فلا ولاية ولا فلاح، يا نفس لم لا تعبدين الله لله!...**»[3]

---

(1) انظر: الطوسي ـ اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، ص525.

(2) انظر: عمار ـ أبو الحسن الشاذلي، ص117.

(3) انظر الهجويري ـ كشف المحجوب، ص432.

هكذا، غدت الرياضة غاية العبادة، والكشف غاية الرياضة. وبذلك أصبحت الطرق مدارس لتخريج الأولياء. فالمريد ينتسب إلى طريقة وفي ذهنه أنه سيصبح شيخاً ولياً ذات يوم بفضل الرياضات والمجاهدات التي يوظفها شيخه عليه. هذا الارتباط الوثيق بين المجاهدات والمشاهدات (= الرياضات، والمكاشفات) سيرفعه التستري إلى مستوى العلة والمعلول. يقول: «المشاهدات مواريث المجاهدات. . . فمن يجاهد يشاهد»، بينما يجمع بقية المشايخ على أن المجاهدات أسباب للمشاهدات: «أثبت جميع المحققين المجاهدات وقالوا إنها أسباب المشاهدات، إلا ذلك الشيخ الكبير [= التستري] الذي جعل المجاهدة علة المشاهدة»(*).

وربما أمكن رد هذا الخلاف إلى موقف المتصوفة من مبدأ العلية الذي قال به الفلاسفة. فالقول بالعلية يعني القول بالارتباط الضروري بين حادثين، إذا حضر أحدهما (العلة)، حضر الثاني (المعلول) وجوباً. هذه الضرورة هي التي يرى فيها المتصوفة ـ وعلى رأسهم الغزالي ـ حجراً على إرادة الله الحرة. فكأن ضرورة الارتباط بين حدثين يحد من قدرة الله على التصرف في الحوادث كيف، ومتى، وأنى شاء. فمال المتصوفة ـ لتجاوز هذا الإحراج ـ إلى عد المجاهدات مجرد أسباب للمشاهدات[1].

لكن هذا الترابط بين المجاهدات والمشاهدات ـ سواء كان ترابط علة بمعلول، أو سبب بنتيجة ـ سيعطي للرياضة مكانة رفيعة في الطرق الصوفية. فقد «اتفق الصوفية في كل نصوصهم على ضرورة، بل وحتمية الرياضة والمجاهدات

(*) يختلف السبب عن العلة من وجهين؛ أحدهما أن السبب ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلة ما يحصل به. والثاني أن المعلول ينشأ عن علته بلا واسطة بينهما ولا شرط، على حين أن السبب يفضي إلى الشيء بواسطة أو بوسائط... انظر: صليبا ـ المعجم الفلسفي، ج1، ص648.

(1) انظر: الحكيم، سعاد ـ المعجم الصوفي، ص725.

في طريق أهل الله»[1] . ويذهب الهجويري إلى أن «الوصول لا يصح بغير المجاهدة»[2] .

أما الحكيم الترمذي فإنه ينظّر للرياضة في «كتاب الرياضة وأدب النفس»، فيرى أنها تنشط المريد للعمل بإماتتها لهوى نفسه، فيمارس العبادات برضى نفسي كامل.

أما إذا «عجز عن الرياضة، فإنما يقبل أحكام الله تعالى ومشيئاته على حد الإيمان. . . على ثقل من نفسه، وتنغيص وتكدير من عيشه»[3] .

لقد غدت غاية العبادة عند أصحاب الطرق هي ترويض النفس وإذلالها، ومجاهدتها حتى إذا تمت السيطرة عليها وإخضاعها، أمل المتصوف في أن يكاشف ليصبح أحد أولياء الله المقربين. لكن الوصول إلى هذا المقام الرفيع لا يعني الاستغناء عن الرياضة، بل الواجب أن لا يفارق «الرياضة والمجاهدة مهما تقدم به الطريق، بل يلازمه ذلك ملازمة نفسه له، أي إلي الموت»[4] .

لم تكن الرياضات والمجاهدات النفل (= الزيادة) الوحيد الذي أحدثه أصحاب الطرق بشكل منظم يحاكي تنظيم العبادات الشرعية وإن اختلفت الغاية، وإنما توسعوا في النوافل (= الزيادات) فأحدثوا طقوساً رديفة لجل الطقوس الشرعية. فقد حرص «خلفاء السيد البدوي على أن يضعوا في مقامه بطنطا حجراً أسود ويزعموا أن به أثر قدمي الرسول»[5] ، ولا يخفى ما في ذلك من محاكاة للحجر الأسود في الكعبة الشريفة. ويستمر خلفاء البدوي في إقامة مماثلة بين ضريح شيخهم والبيت الحرام فينسبون إلى البدوي أبياتاً تستعيد أذان إبراهيم في الناس بالحج. . .

(1) انظر: الهجويري ـ كشف المحجوب، ص434.

(2) انظر: الترمذي ـ كتاب الرياضة وأدب النفس، (د.ت)، ص99.

(3) انظر: الحكيم ـ المعجم الصوفي، ص725.

(4) انظر: عاشور ـ السيد أحمد البدوي، ص151.

(5) انظر: المرجع السابق، ص262.

ألا أيـهـا الـزوار حـجـوا لـبـيـتـنـا وطـوفـوا بـأسـتـار لـه تـبـلـغـوا الـمـنـى
وفي يوم عيد الوصل أوفوا نذوركم كـذا تـفـثـا فـاقـضـوا وطـوفـوا بـبـيـتـنـا
فـهـيـا بـنـي الـحـاجـات سـعـيـا لـمـنـهـل ورثناه في الدارين من فيض جدنا[1]

وتذهب المماثلة بين طقوس الأحمدية، ومشاعر الحج أبعد من ذلك. حتى أن أتباع البدوي نسبوا إليه «أنه أباح ما يحدث في مولده من اختلاط الرجال بالنساء، وأنه قال إن ذلك يحدث في الطواف (حول الكعبة) ولم يمنع أحد منه»[2]. ولما كان الله قد وعد ضيوفه المغفرة وحسن الثواب، فإن أحمد البدوي ـ من جهته ـ تكفل «بالعفو عن كل من يرتكب سوءً في مولده، فقال: «وعزة الربوبية، ما عصى أحد في مولدي إلا وتاب وحسنت توبته، وإذا كنت أرعى الوحوش والسمك في البحار، أفيعجزني الله عز وجل عن حماية من يحضر مولدي؟!»[*].

ومن الطريف أن مولد أحمد البدوي لم يحتفل به إلا بعد مماته! وهذا يعطي ميزة أخرى لنص الولي على نص النبي. فمن المعلوم أن نص النبي يكتمل بموته، بينما يبدو أن الولي قادر على إنتاج نص ـ وهو في قبره ـ يشرع به لأتباعه في هذه الحياة الدنيا!!!

لقد جاء إحداث الطقوس ـ في الطرق الصوفية ـ تلبية لحاجات تنظيمية واقتصادية (وللديانات أيضاً حاجاتها التنظيمية والاقتصادية). فلم يكن إنتاج نص كافياً لتعزيز سلطة الشيخ. ذلك أن النص الذي لا يعززه طقس عملي يظل إنتاجاً فكرياً ذا طابع نخبوي، والطرق (مثل الديانات) ذات توجه جماهيري. بل إن النص في الطرق الصوفية لم ينتج أصلاً إلا ليترجم في طقوس عملية، من هنا

(1) انظر: المرجع السابق، ص274.
(2) انظر، المصدر السابق، ص274.
(*) انظر: حزب أحمد البدوي في: عاشور ـ السيد أحمد البدوي، ص199. وكذلك مجالس الجيلاني في كتابه: الفتح الرباني والفيض الرحماني، سبق ذكره.

جاءت بساطته وخلوه من العمق الفكري والجماليات الأدبية. تضاف إلى ذلك ميزة أخرى للطقس، فهو لا يتطلب من الشيخ أن يتمتع بقدرات فكرية خاصة (يظهر ذلك جلياً في آثار مشايخ الطرق)[1]، ولا يفتح باب المجادلات (بخلاف النص)، وإنما يشغل المريد بحركات رتيبة متلاحقة بحيث لا يجد الوقت الكافي للتساؤل حول معناها. وبمرور الوقت تصبح الحركات آلية ويتعود المريد على تلقي الأوامر، والشيخ على إصدارها...

أما من الناحية الاقتصادية فإن الأموال التي تجنيها الطريقة من الموالد وزيارة الأضرحة، وتبرعات المريدين، ضرورية لاستمرارها. وربما كانت هذه الضرورة وراء قول الرفاعي إن «الصدقة أفضل من العبادات البدنية والنوافل»[*]. وتحرص كل الطرق على تربية مريديها على الزهد في الدنيا، وغالباً ما تكون موارد الطريقة متعددة، والقائمون عليها في عداد الأغنياء!

وأخيراً... كانت محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة تهدف عند القشيري والغزالي ـ إلى إثبات شرعية التصوف، وجعله مقبولاً في الثقافة العربية الإسلامية. وفي سبيل تحقيق هذا الهدف كان على الرجلين أن يعيدا بناء التصوف، وأن يقترحا تأويلاً للشريعة. فاقتضت عملية إعادة بناء التصوف التضحية بعناصر جوهرية منه (= علم المكاشفة) لمس المفكران صعوبة في تأويلها بما يتلاءم مع الشرع. فآثرا (وطلبا من غيرهما) السكوت عنها، دون أن يعني ذلك أنهما يشكان في قيمة أو حقيقة علم المكاشفة، ولكنهما صنفاه علماً خاصاً لا يتداوله إلا من كان من أهله و«بطريق الأسرار». وفي المقابل أسهبا في بسط علم المعاملة والتنويه بفوائده وفضائله. وهذا ما يفسر اشتغال المدارس التي جاءت بعدهما

---

(1) انظر: خميس ـ الدرة السامية، ص48.

(*) تصر كل الطرق الصوفية على أن يعلن منتسبوها الجدد توبتهم بشكل علني، وكأنهم خطاة بعدم انتسابهم إلى الطريقة!! ثم يتوضؤون، ويصلون ركعتين، ويبايعون الشيخ على السمع والطاعة.

(الطرق) بعلم المعاملة، بينما استقل متصوفة آخرون، كابن عربي، بعلم المكاشفة.

وهكذا أفلحت محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة في تقسيم التصوف إلى: علم معاملة عدته لب الشريعة وجوهرها، وعلم مكاشفة يجب عدم إذاعته بين العامة، وإنما يتداول بطريق الأسرار. وبذلك نقل المتصوفة تقسيمهم للشريعة إلى ظاهر وباطن، إلى التصوف نفسه، فأصبح علم المعاملة ظاهر التصوف تتكفل الطرق بنشره بين العامة مثلما تفعل المذاهب الفقهية، وعلم المكاشفة خاص بحكومة الأولياء المتصرفين في الكون...

وهكذا، يبدو أنه لا بد من **التحفظ** على إعلان الجمع بين الشريعة والحقيقة. فالذي حدث بالفعل هو إنشاء جماعات ترى في الانتساب إليها ميزة لا يحققها مجرد الانتساب إلى الجماعة الإسلامية[1]... والدعاية لأولياء لهم من الخوارق والحظوة عند الله أضعاف ما للأنبياء والرسل!...

هؤلاء الأولياء سيتتبعون صفات الأنبياء يستنسخونها ببراعة فائقة، مع الحرص على تقديم النسخة الجديدة باعتبارها نافلة (= زيادة) على الأصول وإن تعذر التمييز بينهما. ولا غرابة في ذلك، فما دام الولي وريث النبي ـ «والاستنساخ» يقوم على الوراثة ـ فإن له أن «يستنسخ» من المعجزة كرامة، ومن النص ورداً وحزباً، ومن العبادة رياضة، ومن الشريعة طريقة... وبذلك تبدو الطرق الصوفية «**شرائع**»، لا تحقق جمعاً بين الشريعة والحقيقة، وإنما تقوم مقامهما... فهي تنسج على منوال الشريعة في رسومها، وتدعي امتلاك الحقيقة في عقائدها...

هي إذن **بدائل** عن الخصمين اللذين استحال التعايش بينهما. لكن هذه البدائل لم تفلح في إقناع المؤمنين ـ بالشريعة أو بالحقيقة ـ بصحة نهجها؛ بدليل

(1) انظر: خميس ـ درة السامية، ص19-20، وعاشور ـ السيد أحمد البدوي، ص191 وما بعدها.

مهاجمة بعض الفقهاء لها كابن تيمية وابن الجوزي، وبقاء متصوفة كبار، كابن عربي، خارجها.

لكنها أفلحت إلى حد بعيد في تقويض المنهج العقلاني ـ الذي حاولت الشريعة تأسيس الحضارة العربية الإسلامية عليه ـ حين جعلت الشيخ حارساً على الطريق إلى الله، وحشرت العباد في زوايا وربط؛ الإنسان فيها كالميت بين يدي غاسله...

الخاتمة

لعل الصراع بين المنهج العقلاني (كما حدد في هذا البحث)، وغيره من المناهج ـ في الثقافة العربية الإسلامية ـ لم يحسم بعد. فمنذ أن اضطلع أوائل المتكلمين والأصوليين بتحديد معالم هذا المنهج وضبط أصوله، وهو يتعرض لهجمات شتى من أطراف مختلفة.

فكان النصيون الرافضون لعقلنة فهم النص رواد الحملة عليه. وقد سهل مهمتهم خروج أصحاب المنهج العقلاني (= المعتزلة) على الإطار المعرفي الذي رسمه واصل بن عطاء (ت: 132هـ)، وعمرو بن عبيد (ت: 144هـ)، واستمسكا به رغم محاولة السلطة السياسية إغراءهما(*) . . . لكن متأخري المعتزلة ـ الذين ارتموا في أحضان الخليفة المأمون (تولى الخلافة سنة 198هـ) وخليفتيه، المعتصم (تولى الخلافة سنة 218هـ)، والواثق (تولى الخلافة سنة 227هـ) ـ افرغوا المنهج العقلاني من مضمونه المعرفي ليصبح أداة أيديولوجية في يد السلطة السياسية.

أضف إلى ذلك أن العقلانية الوافدة (= الفلسفة اليونانية) قد أسهمت في ركود العقلانية العربية الإسلامية (كما حددت في هذا البحث). فقد جاءت الفلسفة اليونانية جاهزة بمقولاتها ومفاهيمها، وهمومها المعرفية، التي لا تمت بصلة واضحة إلى الثقافة العربية الإسلامية، فلقيت تأييداً واسعاً من السلطة

(*) رد عمرو بن عبيد على طلب الخليفة المنصور إليه تجنيد أصحابه من المعتزلة لنصرة الدولة العباسية بقوله: «إرفع الحق يتبعك أهله».

السياسية، بل أصبحت سلعة مدعومة ينفق عليها الخليفة[*].

لقد كان لظهور الفلسفة اليونانية في وقت اشتد فيه الصراع بين العقلانيين والنصيين دور حاسم في أفول نجم علم الكلام على المستوى المعرفي والأيديولوجي. فعلى المستوى المعرفي اكتفى بعض المتكلمين (النظام مثلاً، المتوفى سنة 221هـ) بالاعتماد على حجج الفلاسفة بدل أن يطور منظومة علم الكلام العقلانية كي تواجه الإشكالات المستجدة. . . بل إن أحد المتكلمين (الكندي المتوفى سنة 260هـ) طلّق الكلام ليصبح أول فيلسوف عربي. وعلى المستوى الأيديولوجي أصبحت العقلانية اليونانية ـ التي تعرف عليها المسلمون في الفلسفة المشائية، واختلط بها من أفكار أفلوطينية ـ هي العقلانية بألف ولام العهد. . . (كذا!!).

ثم جاء التصوف مع مطلع القرن الثالث الهجري، مسفهاً ـ بكشفه وإلهامه ـ جميع أشكال العقلانية. ومن الطريف أن أحد المتكلمين (الحارث بن أسد المحاسبي) يعد من أوائل المؤلفين فيه المؤصلين لقواعده!! ظهر التصوف إذن في وقت هزم فيه المتكلمون في معركتهم الفكرية مع دعاة الجمود على النص، بل إن الخوض في علم الكلام قد حرم بمرسوم من الخليفة المتوكل (تولى الخلافة سنة 232هـ)، فلم يبق في الساحة الثقافية منافح عن العقلانية العربية الإسلامية سوى الفقهاء، فنهضوا لمواجهة التصوف وطروحاته الجديدة.

لا مشاحة في أن الفقهاء كانوا على خلاف مع المتكلمين، تطور أحياناً إلى الخصومة (محنة خلق القرآن سنة 212هـ)، لكن خلاف الفقهاء مع المتكلمين لم يكن خلافاً منهجياً، وإنما كان خلافاً حول مسائل (= خلق القرآن، تأويل بعض الآيات، الجبر والاختيار. . .)، وهو أمر لم يسلم منه اتجاه فكري.

أما مع المتصوفة فإن الخلاف منهجي، خلاف بين المنهج العقلاني ـ الذي

(*) أنفق المأمون أموالاً طائلة على ترجمة كتب الفلسفة اليونانية، فتوج مشروع ترجمة الأصول اليونانية بإنشاء بين الحكمة سنة 217هـ تقريباً.

أقامه المتكلمون والأصوليون لقراءة النص وتأصيل قواعد الشريعة ـ ودعاوى الكشف والإلهام التي يشيد عليها كل عارف «حقيقته». . .

لكن الخصومة بين الشريعة والحقيقة، التي بدأت عنيفة (محنة غلام الخليل)، وتخللتها مآسي (صلب الحلاج)، ما لبثت أن انقلبت إلى وئام بتدبير من السلطة السياسية، وتنفيذ من الأشاعرة.

لقد كان نظام الملك (ت: 485هـ) الوزير السلجوقي معروفاً بعطفه على المتصوفة وإنفاقه السخي عليهم(*) (قارن إنفاق المأمون على ترجمة الفلسفة اليونانية). وقد كان سلفه عميد الملك الكندري معتزلي الهوى مضطهدا للأشاعرة، فلما ولي نظام الملك الوزارة قرب رجال الأشاعرة وخصهم بالتدريس في مدارسه النظامية. وفي كنف هذا الوزير قامت الصلة القوية بين المتصوفة والأشاعرة على يد متكلم (= القشيري) وفقيه (= الغزالي)، وهما ممن حظي برعاية نظام الملك وترسم في خدمته(**).

وبذلك يتضح أن الصلة بين الشريعة ـ ممثلة بالأشاعرة ـ والحقيقة قد قامت خدمة لهدف سياسي، بعيدا عن أي همٍّ معرفي. لكن الهدف السياسي ما لبث أن توارى خلف التنظير، الذي نهض به القشيري في محاولة تهذيب وتشذيب التصوف عله يبدو ـ والشريعة ـ يشيران، تصريحا أو تلميحاً، إلى نفس الحقيقة. . . ثم جاء الغزالي، مكملا لرسالة القشيري، كاشفاً عن حقيقة الشريعة

(*) رد نظام الملك على انتقاد السلطان ملكشاه لإسرافه في الإنفاق على الصوفية بقوله: «أنا أجيش لك بهذا المال جيشاً تصل من دعائهم سهام إلى العرش لا يحجبها شيء عن الله». . .

انظر: الحسيني، صدر الدين بن علي ـ كتاب أخبار الدولة السلجوقية، بتصحيح محمد إقبال، بيروت: دار الآفاق، ط1، 1984، ص68.

(**) يقول ابن الأثير: كان نظام الملك إذا دخل عليه الإمام أبو القاسم القشيري والإمام أبو المعالي الجويني يقوم لهما. انظر: الكامل في التاريخ، ج10، ص209. أما الغزالي فقد عينه نظام الملك مدرساً في نظامية بغداد ـ خلفاً لشيخه الجويني ـ سنة 484هـ.

في أسرار العبادات والمعاملات، بوصفه «المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال»، المضطلع بـ «إحياء علوم الدين».

هكذا، رسم القشيري والغزالي معالم الطريق إلى الله، طريق تتكامل فيه الشريعة والحقيقة، ويرتقي فيه المريدون تحت رعاية شيخ عارف... هذه الدعوى هي التي عرض لها الباحث في هذه السطور، بالدراسة والتحليل، فبدا له:

- أن الشريعة والحقيقة تختلفان ـ من حيث المنهج والمفاهيم والمصطلحات والغايات ـ اختلافاً جذرياً يجعل الجمع بينهما يكاد يكون مستحيلاً من الناحية المعرفية.

- أن محاولة القشيري والغزالي ظلت تفتقر إلى أسس معرفية قويمة، رغم جهد الأول، واجتهاد الثاني، فلم تقنع بعضا من علماء الشريعة، وأقطاباً من أهل الحقيقة.

- أن الطريقة ـ رغم حرص شيوخها على دمج الحقيقة في الشريعة ـ جاءت باصطلاحات (الورد، الرياضة...) ونظريات (الولاية، القطبية...) قد تبدوا في ظاهرها بدائل للعبارة الشرعية، والإشارة الصوفية، أكثر منها ثمرة لتلاقحهما...

من كل ما تقدم تتضح ضرورة تجاوز إشكالية الجمع بين الشريعة والحقيقة إلى إشكالية أخرى قد تكون أوفر حظاً في الحلول المعرفية، وأكثر معاصرة لهمومنا...

محاولة الجمع بين عقلانية الشريعة وعقلانية العلم...

المراجع

01 ـ ابن تيمية، تقي الدين الحراني ـ **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية**، نشر الشيخ فرج الله زكي الكردي، القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، 1329هـ.

02 ـ ــــــــ **موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، القاهرة، مطبعة السنَّة المحمدية، 1951.

03 ـ ابن الجوزي، أبو الفرج ـ **صفة الصفوة**، تحقيق: محمود فاخوري، بيروت: دار المعارف، ط3، ج1، 1985.

04 ـ ابن حزم، أبو محمد، علي بن أحمد ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1،ج1، 1985.

05 ـ ابن خلدون، عبد الرحمن ـ **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تحقيق: أبو يعرب المرزوقي، تونس: الدار العربية للكتاب، 1991.

06 ـ ــــــــ **المقدمة**، بيروت، منشورات مؤسسة الأعلمي (د.ت).

07 ـ ابن سعد ـ **الطبقات الكبرى**، بيروت: دار صادر، 1958.

08 ـ ابن عبد ربه، أحمد بن محمد الأندلسي ـ **العقد الفريد**، تحقيق: أحمد أمين وآخرين، بيروت: دار الأندلس، ط1، 1988.

09 ـ ابن عبد السلام، عبد العزيز السلمي ـ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مراجعة عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، دار الشرق للطباعة، 1968.

10 ـ ابن عربي، محي الدين ـ **الفتوحات المكية**، بيروت: دار صادر، ج1، (د.ت.)

11 ـ ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم الدينوري ـ **عيون الأخبار**، بيروت: دار الكتاب العربي، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، 1343هـ.

12 ـ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر ـ **إعلام الموقعين**، تحقيق: محمد محي الدين، ج2، (د.ت.)

13 ـ ــــــــ **مدارج السالكين**، القاهرة: دار الحديث، ط1، 1983.

14 ـ ابن منظور، محمد بن مكرم ـ **لسان العرب**، القاهرة: دار المعارف، ط3 (د.ت).

15 ـ أبو جيب، سعدي ـ **القاموس الفقهي**، دمشق: دار الفكر، ط1، 1982.

16 ـ أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي ـ **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، صيدا ـ بيروت، المكتبة العصرية (د.ت).

17 ـ أبو زيد، نصر حامد ـ **مفهوم النص**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 1994.

18 ـ أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصفهاني ـ **حلية الأولياء**، بيروت، دار الكتاب العربي، ط3، ج1، 1980.

19 ـ **أخبار الحلاج**، نشر: لويس ماسينيون، وبول كراوس، باريس: مطبعة القلم، 1936.

20 ـ إسماعيل، شعبان محمد ـ **أصول الفقه**، الرياض: دار المريخ، ط1، 1981.

21 ـ الآمدي، سيف الدين ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، نشر: الشيخ إبراهيم العجوز، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1985.

22 ـ أوليري، دي لاسي ـ **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**، تعريب: إسماعيل علي البيطار، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط1، 1972.

23 ـ آل علي، نور الدين ـ **فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام الغزالي**، الدار التونسية للنشر، 1972.

24 ـ آل ياسين، جعفر ـ **الفيلسوف الشيرازي**، بيروت، باريس: منشورات عويدات، ط1، 1978.

25 ـ أمين، عثمان ـ **نصوص فلسفة مهداة إلى: الدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976.**

26 ـ بدوي، عبد الرحمن ـ **تاريخ التصوف الإسلامي**، الكويت: وكالة المطبوعات، ط1، 1975.

27 ـ ــــــــ **شطحات الصوفية**، الكويت: وكالة المطبوعات، ط3، 1995.

28 ـ ــــــــ **مذاهب الإسلاميين**، بيروت: دار العلم للملايين، ط3، ج1، 1983.

29 ـ البغدادي، الخطيب ـ **تاريخ بغداد**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت).

30 ـ الترمذي، محمد بن عيسى ـ **صحيح الترمذي**، بيروت: دار الكتاب العربي، (د.ت).

31 ـ التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي ـ **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، 1991.

32 ـ التهانوي، محمد على الفاروقي ـ **كشاف اصطلاحات الفنون**، تحقيق: لطفي عبد البديع، سلسلة تراثنا، (د.ت).

33 ـ الجابري، محمد عابد ـ **بنية العقل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1987.

34 ـ ـــــــ **تكوين العقل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، 1989.

35 ـ ـــــــ **نحن والتراث**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1982.

36 ـ الجاحظ، عمرو بن بحر ـ **البيان والتبيين**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط5، 1985.

37 ـ الجرجاني، علي بن محمد ـ **التعريفات**، بيروت: مكتبة لبنان، 1969.

38 ـ الجيلاني، عبد القادر ـ **الفتح الرباني والفيض الرحماني**، بيروت: دار المعرفة، 1981.

39 ـ الحفني، عبد المنعم ـ **معجم مصطلحات الصوفية**، بيروت: دار المسيرة، ط2، 1987.

40 ـ الحكيم، سعاد ـ **ابن عربي ومولد لغة جديدة**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (د.ت).

41 ـ ـــــــ **المعجم الصوفي**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1 ـ 1981.

42 ـ الحموي، ياقوت بن عبد الله ـ **معجم البلدان**، بيروت: دار صادر، ج1، (د.ت).

43 ـ الخطيب، محمد عجاج ـ **أصول الحديث**، بيروت: دار الفكر، ط4، 1981.

44 ـ خميس، أحمد بن محمد أفندي ـ **الدرة السامية**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1937.

45 ـ الذهبي ـ **تذكرة الحفاظ.**

46 ـ دائرة المعارف الإسلامية، تعريب: محمد ثابت الفندي وآخرين.

47 ـ الرازي، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب ـ **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1978.

48 ـ الرندي، ابن عباد النفري ـ **الرسائل الصغرى**، تحقيق الأب بولس نويا اليسوعي، بيروت: دار المشرق، (د.ت).

49 ـ ـــــــ **غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية**، تحقيق: عبد الحليم محمود، ومحمد بن الشريف، القاهرة: مطبعة السعادة، ط1، 1970، ج1.

50 ـ الزرقاني، محمد عبد العظيم ـ **مناهل العرفان في علوم القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1988.

51 ـ الزركشي، محمد بن عبد الله ـ **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار التراث، (د.ت)، ج1.

52 ـ السبكي، تاج الدين ـ **طبقات الشافعية الكبرى**، بيروت: دار المعرفة، ط2 (د.ت)، ج2.

53 ـ السراج الطوسي، أبو ناصر ـ **اللمع في التصوف**، نشر نيكولسون، ليدن: مطبعة بري، 1914. وكذلك تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مصر: دار الكتب الحديثة، بغداد مكتبة المثنى، 1960.

54 ـ السلمي، أبو عبد الرحمن ـ **طبقات الصوفية**، تحقيق نور الدين شريبه، القاهرة: مكتبة الخانجي، ومكتبة الهلال، بيروت، والمكتب العربي بالكويت، ط2، 1969.

55 ـ السهروردي، شهاب الدين عمر ـ **عوارف المعارف**، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن شريف، مصر: مطبعة السعادة، (د.ت) ج1.

56 ـ السيوطي، جلال الدين ـ **الإتقان في علوم القرآن**، القاهرة: دار التراث، (د.ت).

57 ـ الشرباصي، أحمد ـ **الغزالي**، بيروت: دار الجيل، (د.ت).

58 ـ شرف، محمد جلال ـ **دراسات في التصوف الإسلامي**، بيروت: دار النهضة العربية، 1984.

59 ـ الشعراني، عبد الوهاب ـ **الطبقات الكبرى**، القاهرة: دار الفكر العربي (د.ت).

60 ـ ـــــــ **اليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر**، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ط2، (د.ت).

61 ـ شلبي، محمد مصطفى ـ **أصول الفقه الإسلامي**، بيروت: دار النهضة العربية، ط3، 1982، ج1.

62 ـ الشهرستاني، محمد عبد الكريم ـ **الملل والنحل**، تحقيق أحمد فهمي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1990.

63 ـ الشوشاوي، علي بن طلحة الرجراجي ـ **الفوائد الجميلة (على الآيات الجليلة في علوم القرآن وفضائله)**، تحقيق الأمين عبد الحفيظ، منشورات جامعة سبها، ط1، 1994.

64 ـ الشيبي، كامل مصطفى ـ **الصلة بين التصوف والتشيع**، القاهرة: دار المعارف، ط2، (د.ت).

65 ـ صليبا، جميل ـ **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.

66 ـ الصغير، عبد المجيد ـ **إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18/ 19**، المغرب: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط1، 1988.

67 ـ عاشور، سعيد عبد الفتاح ـ **السيد أحمد البدوي (شيخ وطريقة)**، القاهرة: دار الكتاب العربي، ط2، 1967.

68 ـ عفيفي، أبو العلا ـ **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، بيروت: دار الشعب، (د.ت)، ج1.

69 ـ عمار، علي سالم ـ **أبو الحسن الشاذلي**، مصر: دار رسائل الحبيب الإسلامية، ط1، 1951.

70 ـ عون، فيصل بدير ـ **علم الكلام ومدارسه**، القاهرة: مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، 1978.

71 ـ غردييه، لويس، وقنواتي، جورج ـ **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، تعريب صبحي الصالح وفريد رجب، بيروت: دار العلم للملايين، ط2، 1978.

72 ـ الغزالي، أبو حامد ـ **إحياء علوم الدين**، دمشق: درويشية، مكتبة عبد الوكيل دروبي، (د.ت)، ج1.

73 ـ ـــــــ **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، نشر: مصطفى القباني الدمشقي، مصر: مطبعة الترقي، ط1، 1951.

74 ـ ـــــــ **المستصفى من علم الأصول**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1922، ج1.

75 ـ ـــــــ **معارج القدس في مدارج معرفة النفس ومعه قانون التأويل**، مصر: مكتبة الجندي (د.ت).

76 ـ ـــــــ **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، تحقيق: جميل صليبا، وكامل عياد، بيروت: دار الأندلس، ط8، 1919.

77 ـ ـــــــ **ميزان العمل**، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، (د.ت).

78 ـ غني، قاسم ـ **تاريخ التصوف في الإسلام (بالفارسية)**، ترجمة أحمد ناجي القيسي، ومحمد مصطفى حلمي، مكتبة النهضة المصرية، 1970.

79 ـ الفاسي، عبد الرحمن بن محمد ـ **شرح حزب البر، المعروف بالحزب الكبير لأبي الحسن الشاذلي**، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1969.

80 ـ القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري ـ **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1988.

81 ـ القشيري، عبد الكريم بن هوازن ـ **التحبير في التذكير (دراسة لأسماء الله الحسنى بقلم باحث صوفي وسني أشعري)**، تحقيق إبراهيم بسيوني، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1968.

82 ـ ـــــــ **الرسالة القشيرية**، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمد بن الشريف، القاهرة: دار الكتب الحديثة، (د.ت)، ج1، 2.

83 ـ ـــــــ **لطائف الإشارات (تفسير صوفي كامل للقرآن)**، تحقيق إبراهيم بسيوني، القاهرة: دار الكتاب العربي، (د.ت).

84 ـ كارادوفو، البارون ـ **الغزالي**، تعريب عادل زعيتر، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1984.

85 ـ **الكتاب التذكاري: أبو حامد الغزالي (في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده)** القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، 1962، أعمال مهرجان الغزالي في دمشق/ 27 ـ 31 مارس 1961.

86 ـ الكلاباذي، أبو بكر ـ **التعرف لمذهب أهل التصوف**، دمشق ـ بيروت: دار الإيمان، ط1، 1986.

87 ـ جولدزيهر، أجناس ـ **العقيدة والشريعة في الإسلام**، تعريب محمد يوسف موسى وآخرين، بيروت: دار الرائد العربي، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتاب المصري، 1946.

88 ـ المحاسبي، الحارث بن أسد ـ **رسالة المسترشدين**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط2، 1971.

89 ـ ـــــــ **الرعاية لحقوق الله**، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة: مطبعة السعادة، ط3، 1970.

90 ـ محمد، عبد العزيز ـ **الملامتية (الفرقة المفترى عليها)**، دار الشرق الأوسط، (د.ت).

91 ـ محمود، عبد القادر ـ **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، 1966 ـ 1967.

92 ـ المكي، أبو طالب ـ **قوت القلوب**، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1961.

93 ـ **الموسوعة الفلسفية العربية**، رئيس التحرير: معن زيادة، بيروت: معهد الإنماء الربي، ط1، 1986، ج1، ج2.

94 ـ نادر، ألبير نصري ـ **التصوف في الإسلام**، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ط1، 1960.

95 ـ النشار، علي سامي ـ **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، ط8، (د.ت)، ج1.

96 ـ ـــــــ **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، ط8، (د.ت)، ج3.

97 ـ نيكولسون، رينولد ـ **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، تعريب أبو العلا عفيفي، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1969.

98 ـ الهجويري، علي بن عثمان ـ **كشف المحجوب**، تحقيق: إسعاد عبد الهادي قنديل، بيروت: دار النهضة العربية، 1980.

99 - NWYIA, PAUL - IBN ATAALLAH:

Et la naissance de la confrerie sadilite, edition critique et traduction de Hikam. Beyrouth: Dar / El-Mechreq, Liban 1986.